001-010_IniciacaoAntropologia 18.11.04 13:25 Page 3

ANTROPOLOGIA

UMA PERSPECTIVA HOLÍSTICA

LUÍS BATALHA

ANTROPOLOGIA

UMA PERSPECTIVA HOLÍSTICA

UNIVERSIDADE TÉCNICA DE LISBOA
INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS SOCIAIS E POLÍTICAS
2004

ÍNDICE

PREFÁCIO

Este livro destina-se às pessoas que da antropologia apenas conhecem a definição encontrada no dicionário. Foi concebido, antes de mais, a pensar nos estudantes de antropologia em iniciação. Aqueles que já têm algum conhecimento do assunto encontrarão, certamente, informação nova útil. Não é um livro sobre a antropologia portuguesa ou a produção dos antropólogos portugueses, a qual foi propositadamente deixada de fora. A produção didáctica da antropologia portuguesa é escassa e os antropólogos portugueses escrevem, sobretudo, uns para os outros, numa troca académica relativamente fechada. E o mesmo se pode dizer da antropologia europeia em geral, ao contrário da norte-americana, mais vocacionada para grandes audiências. O figurino deste trabalho inspira-se nos manuais de antropologia cultural usados nas escolas e universidades norte-americanas, onde o ensino da antropologia abrange não somente estudantes de antropologia mas também de outras áreas.

Em parte, este livro resultou do exercício de ensinar antropologia, durante os últimos anos, aos alunos da licenciatura em ciência política do ISCSP, na Universidade Técnica de Lisboa, que, em primeira-mão, foram estudando pelos rascunhos que acabariam por lhe dar origem. Desse modo, e sem suspeitarem, serviram de cobaias num trabalho de que outros beneficiarão. Este livro resultou também da minha insatisfação com a falta de oferta em língua portuguesa de obras que sirvam de introdução à antropologia nas suas diversas vertentes, e capazes de cativarem um público não exclusivamente da antropologia. A antropologia portuguesa só se pode queixar de si própria quanto ao pouco conhecimento que o público leitor em geral tem de si e por grande parte dos portugueses pensarem que antropologia é, simplesmente, “o estudo do Homem” ou, pior ainda, que antropologia, astrologia e antropofagia são tudo ramos do mesmo negócio.

Embora este tenha sido, sobretudo, um trabalho solitário e os agradecimentos devidos sejam poucos, não posso deixar de agradecer ao presidente do ISCSP, Prof. Óscar Soares Barata, que prontamente, e de olhos vendados, assumiu a sua publicação. Pelo que, escusado será dizer, quaisquer erros ou imprecisões contidos neste trabalho são da exclusiva responsabilidade do autor. Ao meu amigo e colega Carlos Ramos de Oliveira agradeço o iniciar de um caminho, há vinte anos, sem o qual nunca teria chegado aqui, assim como a bela fotografia que ilustra a capa.

Finalmente, um agradecimento especial à Fernanda Pratas, minha mulher, e a editora a quem devo a cuidada revisão deste livro assim como algumas importantes sugestões, sem as quais esta obra teria ficado, seguramente, mais pobre.

Luís Batalha

Carnaxide, Outubro de 2004

1
DEFININDO A ANTROPOLOGIA

Definir uma actividade académica com a diversidade de interesses, actores e agendas como a antropologia não é tarefa fácil. Não admira pois que grande parte dos manuais, em vez de fornecerem uma definição breve e pronta a consumir pelo estudante ávido, dediquem capítulos inteiros à definição da actividade antropológica.

Uma das definições mais simples de antropologia que conheço, e ao mesmo tempo das mais completas, dada a sua abrangência, diz que ela é o estudo da humanidade em toda a parte e através do tempo, feito com a intenção de produzir conhecimento fiável sobre as populações humanas e o seu comportamento, tendo em conta o que as torna simultaneamente iguais e diferentes (e.g. Haviland 1999:5). Com um âmbito tão abrangente, a antropologia coloca a própria produção intelectual e cultural das sociedades humanas sob o âmbito da sua análise, incluindo a sua própria produção (apregoada sob a forma de conhecimento antropológico). Outras disciplinas que também estudam a humanidade em diferentes tempos e locais, como a sociologia, psicologia, ciência política, economia, história e todas as outras ciências humanas que constituem o corpus da reflexão sobre a espécie humana e a sua actividade, são elas próprias objecto da reflexão antropológica (Ember & Ember 1999:2).

A antropologia é assim uma espécie de consciência cultural da humanidade. Daí que todos os alunos em todas as escolas devessem aprender um pouco dela, de modo a estarem mais aptos a compreenderem as diferenças culturais, cada vez mais importantes num mundo crescentemente "multicultural" e "multiétnico". É claro que os cientistas sociais não ficam muito felizes quando os antropólogos os incluem, e às suas disciplinas académicas, no âmbito da análise antropológica. Mas a verdade é que a antropologia, com o passar do tempo, se tornou reflexiva ao ponto de analisar e questionar a natu-

reza da sua própria produção cultural. A produção de conhecimento, como actividade cultural fundamental que é, é ela própria objecto da análise antropológica. Talvez a definição mais interessante e curiosa seja a que diz que a antropologia é o estudo de sociedades e pessoas em crise levado a cabo por outras pessoas de sociedades também em crise (Diamond 1974:93).

A distinção que no século XX se estabeleceu entre antropologia social e antropologia cultural, em que a primeira estudava as "relações sociais" e a segunda a "cultura", já não significa o mesmo. Actualmente, como nos diz M. Bloch (1994:276), e apesar de o conceito de cultura continuar a ter maior importância para os antropólogos culturais, tanto estes como os antropólogos sociais estão conscientes de que a distinção entre os dois ramos não pode traçar-se de forma absoluta. Em grande medida a antropologia emergiu desde o início, tal como Franz Boas (1908:9) reconheceu, do aproveitamento dos "restos e sobras" deixados por outras disciplinas académicas.

A antropologia geral procura saber quando, como e onde surgiram as populações humanas. Como e porque variam entre si física e culturalmente. Uma parte do conhecimento antropológico das populações humanas é aplicada à resolução de problemas concretos, através da antropologia aplicada, cuja importância aumentou nas últimas décadas. De tal forma que nos EUA, hoje em dia, um em cada dois antropólogos obtém emprego fora da universidade. Longe vai o tempo em que a antropologia era apenas uma disciplina académica. Embora analise questões que outras disciplinas académicas também analisam, a antropologia, sobretudo na sua tradição multifacetada norte-americana (*four-field approach*), distingue-se pela sua perspectiva global, do ponto de vista histórico e geográfico.

Na sua origem, no século XIX, definiu-se como um empreendimento científico destinado a compreender as origens da humanidade e a natureza cultural e biológica dos povos "primitivos" ou "selvagens". Mas à medida que o mundo "primitivo" foi desaparecendo, a antropologia virou-se para a própria sociedade onde nasceu: a sociedade industrial e pós-industrial. Convém dizer que o pensamento antropológico é significativamente mais antigo do que a antropologia como disciplina académica. A origem daquele pode situar-se com alguma precisão entre a publicação da obra de John Locke *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) e o rebentar da Revolução Francesa (Harris 1968). Isto se ignorarmos toda a actividade reflexiva de natureza antropológica ocorrida antes (e. g. Grécia Antiga, Mundo Árabe, China, etc.) de o "Ocidente" existir como categoria hegemónica.

A antropologia norte-americana cresceu com a vontade de uns quantos e a necessidade de os governos estudarem e compreenderem as instituições culturais e o modo de vida das populações "nativas" que já se encontravam no continente a quando da colonização europeia. A antropologia britânica nasceu e cresceu com o largo império colonial britânico, em grande medida para satisfazer as necessidades da administração colonial no seu relacionamento com os povos colonizados (Ingold 1994:xiii). Na Europa continental, onde era mais comummente designada por "etnologia", a antropologia emergiu nos séculos XIX e XX, associada ao nacionalismo que fez emergir os estados modernos. Foi ela que se encarregou de encontrar as "tradições" e a cultura "popular" e "nacional" que serviram de suporte ideológico à constituição dos "estados-nação".

A antropologia norte-americana e a britânica representam as duas mais importantes tradições antropológicas do século XX. Nos EUA, a antropologia desenvolveu-se como uma amálgama de disciplinas, acabando por constituir-se em quatro subáreas: antropologia cultural, antropologia linguística, antropologia física[1] e arqueologia. A antropologia britânica possui apenas três subáreas, geralmente não integradas no mesmo departamento ou área académica: antropologia física, antropologia social (em vez de cultural) e arqueologia. Na academia britânica, a actividade que nos EUA se designa por antropologia cultural está geralmente associada à arqueologia e aos museus de cultura e arte "primitivas". Um dos aspectos que mais afasta a tradição norte-americana da britânica é a ausência da linguística nesta última (Ardener 1989:xxi).

De uma forma geral pode dizer-se que a antropologia, quer norte-americana quer europeia, surgiu sob a influência da teoria evolucionista da história que marcou a segunda metade do século XIX. A grande questão que então se colocava era a de saber se todos os povos tinham tido uma origem comum, como a Bíblia sugeriu, ou várias origens diferentes, e se todos os povos tinham igual capacidade para atingir o "estádio" último da "civilização humana": a sociedade "civilizada industrial". Foi a concepção evolucionista progressivista que unificou o estudo da "humanidade" sob uma mesma disciplina chamada antropologia. O desacreditar dessa concepção ao longo do século XX contribui para a fragmentação da antropologia, sobretudo nas aca-

[1] A designação antropologia física caiu praticamente em desuso, tendo sido substituída pela de antropologia biológica.

demias europeias. Hoje existe maior afinidade departamental e académica entre, por exemplo, a antropologia social, a história e os estudos culturais do que entre aquela e a antropologia física, ou mesmo cultural. Nos EUA, e apesar de tudo, a unidade do campo antropológico manteve-se mais ou menos intacta, com a convivência departamental das quatro principais subáreas (ver ramos da antropologia). Na Europa, as teorias neo-evolucionistas e neo-darwinistas despertam pouco interesse entre os antropólogos sociais, que as vêem como novas formas, embaladas pelo triunfo do "espírito científico", da ideologia evolucionista-progressivista do século XIX.

Muitas das actuais fronteiras académicas entre disciplinas mais não são do que fósseis reféns das velhas teorias e da organização académica que existia quando elas emergiram, na segunda metade do século XIX, princípios do século XX. A antropologia não constitui nesse aspecto excepção. A sua organização em três grandes núcleos – antropologia física (estudo da evolução anatómica humana); arqueologia (estudo da evolução da cultura material); e antropologia cultural (estudo da evolução das crenças e práticas culturais) – é produto da agenda evolucionista-progressivista que dominou o pensamento académico da segunda metade do século XIX. Foi o evolucionismo progressivista do século XIX que juntou num só projecto académico o estudo da evolução anatómica e cultural da humanidade. Porém, esta unidade está hoje quase universalmente desacreditada, e na maior parte dos casos, sobretudo na Europa, o estudo da evolução física ou anatómica da humanidade não convive de perto com o estudo das crenças, costumes, práticas e relações sociais das sociedades humanas.

Na Universidade de Harvard, onde o departamento de antropologia foi criado em 1886, três áreas de estudo antropológico convivem ainda hoje lado a lado. O departamento oferece três programas distintos em antropologia: arqueologia, antropologia biológica e antropologia social. Na arqueologia combinam-se aspectos das humanidades, ciências sociais e naturais. Procura-se compreender o comportamento humano pré-histórico através da análise dos padrões de ocupação do território, práticas funerárias, arquitectura, tecnologia, ferramentas, ornamentos, alimentação, etc. O programa de antropologia biológica oferece uma perspectiva comparada, em que o estudo evolutivo dos humanos anda lado a lado com o dos primatas não-humanos. O principal objectivo é perceber as raízes bio-culturais do comportamento humano actual. O trabalho de laboratório e de campo envolve pesquisa e análise da biologia reprodutiva, ecologia comportamental primata e humana,

genética evolutiva dos primatas, morfologia evolutiva e do desenvolvimento dos humanos e dos primatas em geral. A antropologia social explora a diversidade humana em termos culturais. O seu estudo inclui um vasto leque de tópicos tidos como importantes no comportamento social humano: género, raça, religião, classe e etnicidade, práticas de cura, comportamentos e cultura de violência e guerra, consumo e alimentação, cultura popular, efeitos da globalização nas comunidades locais, etc. O estudo destes tópicos estende-se a todos os continentes e a preocupação teórica é a de expor e entender as variações do comportamento social humano à escala global. Conforme pode ler-se no *website* do departamento, os estudantes de antropologia social ficam aptos a trabalhar em ambientes culturais distintos e adquirem competências que lhes permitirão trabalhar em áreas tão diferentes como educação, jornalismo, direito, administração, medicina e desenvolvimento.

Oficialmente fundado em 1937, embora a investigação antropológica tenha surgido mais cedo, em 1868, dentro do Peabody Museum of Natural History e posteriormente no Institute of Human Relations, em 1928, o departamento de antropologia da Universidade de Yale oferece dentro da área académica antropologia: arqueologia, antropologia biológica e antropologia sociocultural. A Universidade de Brown oferece: antropologia social e cultural, arqueologia, antropologia linguística e antropologia física. O Massachusetts Institute of Technology (MIT) apenas oferece formação em antropologia social e cultural. O departamento de antropologia da Universidade de Princeton dá preferência à abordagem interpretativa das culturas contemporâneas e da sua história, deixando de fora a evolução e antropologia biológica da humanidade. Os tópicos mais importantes oferecidos nas disciplinas do curso de antropologia são: identidade, política, género, raça e cultura, antropologia política, antropologia da medicina, da ciência e do direito; estudo comparado das religiões, ritual, literatura e *mass media*, antropologia e história. O departamento de antropologia da Universidade do Michigan oferece formação nas áreas da arqueologia, antropologia biológica, etnologia (antropologia cultural) e antropologia linguística. O departamento de antropologia da Universidade da Califórnia (UCLA), em Los Angeles, mantém até hoje, desde a sua fundação, em 1941, um ensino integrado da antropologia assente em quatro grande pilares: arqueologia, antropologia biológica, antropologia sociocultural e linguística. De uma forma geral, boa parte das universidades norte-americanas mantém a unidade e integração que caracterizou os primórdios da antropologia norte-americana.

Na Europa a divisão e departamentalização dos grandes ramos da antropologia está mais institucionalizada. A Universidade de Oxford, embora continue a oferecer formação em todas as áreas da antropologia, excepto linguística, já há algum tempo que estabeleceu a separação entre os ramos sociocultural e biológico. A antropologia social e cultural está a cargo do Institute of Social and Cultural Anthropology, enquanto a antropologia biológica funciona nas suas próprias instalações e em completa separação, no Pauling Centre for Human Sciences (o Institute of Biological Anthropology está congelado por falta de estudantes). A Universidade de Cambridge integra na sua Faculty of Archeology & Anthropology os departamentos de arqueologia, antropologia biológica e antropologia social. Estas áreas funcionam hoje desligadas entre si, aparecendo ainda juntas sob a mesma subestrutura académica por razões históricas. A antropologia social é a que mais desligada está das restantes, mantendo-se ainda alguma relação entre a arqueologia e a antropologia biológica, pela ligação entre a Haddon Library e Museum of Archeology & Anthropology. Na Universidade de Manchester, desde 1949, altura em que Max Gluckman fundou o departamento de antropologia, um dos mais importantes centros de produção antropológica no Reino Unido, o ensino e investigação fazem-se exclusivamente no âmbito da antropologia social. De resto, no Reino Unido existem poucas universidades onde se pode estudar antropologia biológica e sociocultural num mesmo programa de licenciatura (*undergraduate*), sendo Durham uma delas. Esta oferece diplomas em antropologia (B.A. in Anthropology) e em antropologia biológica (M.Sc. in Biological Anthropology) e antropologia social (M.A. in Social Anthropology). A Universidade de Kent é outros dos centros no Reino Unido onde se ensina e investiga antropologia biológica e social. O departamento de antropologia oferece uma licenciatura em antropologia (B.Sc. in Anthropology) e outra em antropologia social (B.A. in Social Anthropology). A School of Oriental and African Studies (SOAS) da Universidade de Londres, no seu departamento de antropologia e sociologia oferece apenas cursos na área da antropologia social, antropologia dos *media*, antropologia social do desenvolvimento e antropologia da diáspora, não existindo qualquer oferta na área da antropologia biológica. O departamento de antropologia da London School of Economics (LSE) oferece apenas cursos na área da antropologia social (B.A. e B. Sc. in Social Anthropology), antropologia e direito (B.A. in Anthropology and Law). Não existe qualquer curso de antropologia biológica na LSE. Em França, a antropologia sociocultural (também comum-

mente designada por etnologia) e a antropologia biológica raramente se juntam no mesmo departamento ou centro de investigação. A Universidade Paul Sabatier, em Toulouse, é um dos poucos exemplos onde a arqueologia, etnologia e antropologia biológica convivem. Na Alemanha acontece um pouco a mesma coisa que em França, e o mesmo se pode dizer da Escandinávia.

De uma maneira geral a antropologia norte-americana continua a manter a unidade das grandes áreas da investigação antropológica, enquanto na Europa essa unidade tende a desaparecer. No entanto, alguns antropólogos continuam, na Europa, a lutar por uma antropologia integrada capaz de produzir uma síntese das dimensões biológica, social, histórica e cultural da vida humana (e.g. Ingold 1994, 2002).

Humanidade ou ciência?

Alguns antropólogos definem a antropologia como "ciência" (e.g. Harris 1980, 1995), outros como uma "humanidade" ou "arte" da interpretação cultural (e.g. Geertz 1973).

M. Harris considera que "relatividade de valores" não é o mesmo que "verdade relativa". Enquanto alguns antropólogos consideram que a "verdade objectiva" é impossível de alcançar porque qualquer observação e juízo sobre ela é condicionado e filtrado pelos valores do observador e pela sua condição social (género, raça, etnicidade, classe, língua, etc.), outros, como o próprio Harris, entendem que o facto de se possuir valores e uma determinada condição social não impede de fazer observação científica (1995:10). Como diz Rappaport (1994:154), duas tradições se definiram desde que a antropologia se constituiu como disciplina académica: uma objectiva nas suas aspirações e inspirada nas ciências biológicas, e que procura causas e leis; a outra, inspirada na linguística, filosofia e humanidades, mais subjectivista e interpretativa, procurando apenas elucidar possíveis significados. Ao longo da sua história, a antropologia tem vacilado entre o universalismo e o relativismo, e o mesmo se pode dizer das suas principais figuras (Eriksen & Nielsen 2001:3).

A partir da década de 1980, um número crescente de antropólogos passou a rejeitar a possibilidade de uma antropologia científica, capaz de uma objectividade semelhante à das ciências naturais. Na base desta posição está o acreditar que o antropólogo não é capaz de evitar que a sua condição social interfira na observação e explicações dos factos sociais (estes próprios são

vistos como uma mera construção e não como algo objectivo). O antropólogo Stephen Tyler (1987:200, 211) chega ao ponto de afirmar que o mundo pós-moderno é um mundo pós-científico em que o pensamento científico se tornou uma forma arcaica de consciência. Por outro lado, Carl Sagan (1996) atribuiu o descrédito na ciência, característico do final do século XX, ao medo crescente e generalizado que algumas aplicações técnicas da ciência geraram nas sociedades, particularmente nos EUA e na Europa, onde a tecnologia nuclear e química, por exemplo, são sentidas como um enorme risco de catástrofe e acidentes como o de Chernobyl e Three Mile Island são vistos como a prova de que a ciência pode trazer mais mal do que bem. O consumismo crescente e a burocracia tecnológica são também vistos, por um número crescente de pessoas nessas sociedades, como uma tradução prática da ameaça que a ciência representa. Tudo isto tem contribuído para o florescimento de uma mentalidade anti-científica. No entanto, se definirmos ciência como a arte da procura de informação e da sua explicação (Reyna 1994), então a antropologia pode considerar-se uma actividade científica sobre o mundo que nos rodeia.

Quem se arrisca a definir a actividade antropológica acaba sempre por encontrar os limites da sua definição, que serve apenas para orientar estudantes em iniciação. Uma das vantagens da antropologia, como afirmou Geertz (1985:623), é a de que ninguém, incluindo aqueles que a praticam, sabe exactamente o que é. E, portanto, ela pode ser um conjunto de actividades de investigação suficientemente variado para acomodar interesses e fauna académica variados.

Aqueles que defendem o carácter historicista da antropologia certamente se revêem nas palavras que Evans-Pritchard (1902-1973) proferiu há mais de meio século.

> A tese que vos apresentei, de que a antropologia é uma espécie de historiografia e portanto, em última instância, uma forma de filosofia ou arte, significa que ela estuda as sociedades como *sistemas morais* e não como *sistemas naturais*, isto é, está mais interessada no desenho do que no processo, procurando padrões e não leis científicas, interpretando mais do que explicando. Estas são diferenças conceptuais e não meramente verbais. Os conceitos de *sistema natural e lei natural*, modelados segundo os conceitos das ciências naturais têm dominado a antropologia desde o seu início, e ao olharmos para o seu passado penso que podemos dizer que eles foram responsáveis por uma falsa cientificidade que conduziu a uma sucessão de formulações cada vez mais rígidas e ambiciosas. Vista como uma espécie de historiografia, isto é,

> como uma das humanidades, a antropologia social liberta-se desses dogmas filosóficos essenciais e tem a oportunidade, por paradoxal que pareça dizê-lo, de se tornar realmente empírica e, no verdadeiro sentido da palavra, científica (1962[1950]:26, tradução e ênfase minhas).

No século XIX, os pioneiros da antropologia, tanto na Europa como América do Norte, acreditavam que a antropologia era a "ciência da humanidade". A teoria da evolução forneceu a primeira explicação científica da biologia e sociedade humanas. Pensava-se que os fenómenos culturais eram governados pelas mesmas "leis" que governavam a biologia e a natureza em geral. Nessa altura havia uma obsessão pela ciência, tal como antes tinha havido pela religião, e pensava-se que aquela daria resposta a todas as questões até então por responder e também àquelas a que a religião tinha respondido insatisfatoriamente. Actualmente, nos EUA é mais comum encontrar antropólogos que defendem a existência de uma antropologia científica (e.g. Murphy & Margolis 1995). O último grande mentor da antropologia como disciplina científica foi, talvez, Marvin Harris (1927-2001). Harris foi o fundador de um movimento na antropologia norte-americana conhecido como "materialismo cultural" (Harris 1980). Na Europa, em meados do século XX, Evans-Pritchard acabou com a ilusão de uma antropologia científica e hoje são poucos os antropólogos europeus (pelo menos na "Europa Ocidental") que colocam na sua agenda a possibilidade de uma antropologia científica.

Na década de 1980 houve um movimento significativo por parte de alguns antropólogos e outros académicos para afastar de vez a possível ligação da actividade antropológica à ciência. Esse movimento é genericamente designado por "pós-modernismo". Iniciou-se na Europa, ainda no final da década de 1970, nas artes, literatura e arquitectura, e estendeu-se aos EUA durante a década de 1980. Os meados da década de 1980 marcaram a viragem pós-moderna da antropologia cultural norte-americana (veja-se Marcus & Fisher 1986; Clifford & Marcus 1986; e Clifford 1988).

À pergunta "O que é a antropologia?" pode responder-se "É o que os antropólogos fazem!". Mas isso deixa-nos um problema em mãos; os antropólogos fazem coisas tão diferentes e diversas que é impossível classificá-las de forma clara e inequívoca como antropologia. A natureza da antropologia varia também com a sociedade e a cultura de origem dos próprios antropólogos. De uma forma geral, o entendimento norte-americano da antropologia é diferente do europeu. Mas, além disso, muita da antropologia que se faz hoje nem sequer é feita por norte-americanos ou europeus. E um antropólogo namibiano não tem

necessariamente a mesma visão do mundo que um antropólogo norte-americano ou europeu. O que é importante para um antropólogo espanhol pode não ter qualquer importância para um antropólogo cingalês. Um antropólogo chinês pode não fazer a mínima ideia do que pensam e escrevem os antropólogos europeus ou norte-americanos, basta que trabalhe numa remota universidade de uma das muitas regiões autónomas da China onde nem sequer se fala qualquer língua europeia. Apesar da "globalização" o mundo continua dividido em sistemas e esferas culturais diferentes, cujas fronteiras são marcadas por diferenças linguísticas. A globalização, ao contrário do que muita gente pensa, por vezes acentua o local em vez de o diluir no global. Mesmo as pessoas que comunicam na mesma língua fazem-no de forma diferente conforme a sua origem cultural. O facto de um chinês e um norte-americano poderem comunicar em inglês não significa que partilhem a mesma visão do mundo. A expressão "direitos humanos" tem sentidos diferentes na China e na Europa (para já não falar das várias interpretações dentro de cada uma destas grandes regiões).

Uma boa fonte de definições fáceis e prontas a consumir pelo estudante ávido são os manuais de antropologia norte-americanos, que se destinam sobretudo ao ensino da antropologia geral. A citação que se segue ilustra o que quero dizer.

> Muitas vezes pensa-se nos antropólogos como alguém que viaja até aos confins do mundo para estudar povos exóticos, ou então que escavam fundo para descobrir os restos fossilizados dos nossos antepassados e os seus utensílios. (...) A antropologia preocupa-se com todas as sociedades humanas espalhadas pelo mundo, e não somente com aquelas que lhe são próximas. Fá-lo também numa perspectiva histórica (Ember & Ember 1996:2, trad. minha).

Ou, se preferirmos, de uma forma mais poética:

> Enquanto o sociólogo ou o cientista político examinam a beleza da flor pétala a pétala, o antropólogo coloca-se no topo da colina e observa a beleza do campo florido. Ele prefere a perspectiva mais abrangente. (Gordon citado por Haviland 1999:15, trad. minha).

Definições como esta salientam, entre outras coisas, o carácter holístico (*holistic*) da antropologia, ou seja a procura de uma compreensão global da humanidade. Esta ambição holística está mais presente na antropologia cultural do que na antropologia social. Enquanto outras disciplinas têm ambições

mais reduzidas em termos de âmbito, a antropologia procura abarcar uma diversidade de aspectos relacionados com a vida humana. Por vezes, uma excessiva ambição holística revela uma certa presunção e vontade de hegemonia por parte dos antropólogos.

Muitas das questões colocadas pela antropologia, enquanto actividade nascida da tradição e cultura ocidentais, já haviam sido colocadas anteriormente por homens pertencentes a outros mundos, como o árabe e o chinês, por exemplo. Ibn-Khaldun (1332-1406), um distinto observador e historiador árabe, é frequentemente apontado como um exemplo da antecipação de questões que só mais tarde haveriam de ser colocadas no Ocidente Europeu. Viajou pela África, Europa e Médio Oriente observando os usos e costumes dos diferentes povos, procurando explicações para essas diferenças. Propôs uma "teoria", muito semelhante ao evolucionismo europeu do século XIX, em que explicava de que modo as sociedades simples de natureza "tribal" se transformavam em "civilizações" urbanas complexas. Mas foi de facto na Europa do século XIX que pela primeira vez se criaram condições para o desenvolvimento sistemático de uma forma de reflexão que adoptou a designação de "ciência" e que passou a ser vista como a resposta a todas as questões e a cura de todos os males.

Charles Darwin (1809-1882), nos seus livros *The Origin of Species* (1859) e *The Descent of Man* (1871), contribuiu com a ideia fundamental da "luta pela sobrevivência dos mais aptos", a qual assentou que nem uma luva na ideia de evolução, antes avançada por intelectuais como Herbert Spencer (1820-1904). Foi neste contexto intelectual da segunda metade do século XIX, dominado por ideias científicas como "progresso", "evolução" e "sobrevivência dos mais aptos" que nasceu a antropologia como disciplina académica. Instalada na intersecção das "humanidades" com as "ciências naturais (Ingold 1994:xvii), a antropologia nunca foi capaz de tomar partido definitivamente por um dos campos e continua a alimentar-se da sua própria desconstrução, quer como "ciência" quer como "humanidade". Ao contrário da actividade científica, que reivindica o distanciamento do "objecto" estudado, a antropologia sempre se comprometeu com os seus "objectos", quer durante o colonialismo quer no pós-colonialismo. A antropologia esconde cada vez menos o seu engajamento com a realidade analisada. A ciência faz precisamente o contrário, procurando dar de si uma imagem de imparcialidade e distanciamento, que sabemos não serem, com frequência, verdadeiros.

O relativismo cultural é um dos princípios mais importantes da actividade antropológica. Ele diz-nos que a antropologia deve olhar os costumes e valores

dos outros à luz do seu próprio contexto cultural local e não por comparação com outros contextos e com uma construção universal do mundo. Bronislaw Malinowski (1884-1942), por exemplo, afirmou que o conceito de propriedade dos ilhéus trobriand só podia ser entendido quando descrito no contexto global da sua cultura (1951:17-21). Os(as) antropólogos(as) são pessoas vinculadas à sociedade onde foram socializados(as) e correm o risco de sobrepor os seus próprios valores aos das sociedades que estudam. O relativismo cultural conduz a uma relativização moral de costumes, práticas e ideias (e.g. pena de morte, o aborto, direitos humanos, exploração do trabalho infantil, crime, homossexualidade, casamento, família, etc.). Com que olhos devemos ver o mundo dos outros, com os nossos ou com os deles? É uma questão de resposta difícil e que não se compadece com generalizações. Cada caso deve ser visto no seu contexto particular. Ao relativismo opõe-se o etnocentrismo: a tendência para julgar os outros sistemas culturais a partir de um que consideramos "superior", geralmente aquele a que estamos culturalmente vinculados. Tendo nascido na Europa e na América, a antropologia tomou, na sua origem, como sistema de referência aquelas sociedades, que à época eram largamente hegemónicas no mundo.

A diferença entre os diversos tipos de planisférios (projecções de Mercator, Mollweide, Van der Grinten e Robinson) revela diferentes maneiras de olhar para o mundo. Cada forma de construção de um mapa revela um determinado tipo de visão hegemónica, através da qual certos espaços são sobrevalorizados enquanto outros menosprezados. Por exemplo, enquanto a proximidade de uns continentes é sobrevalorizada, a de outros é menosprezada. Noções como "norte", "sul", "acima", "abaixo" são relativas, embora se nos apresentem como absolutas. Os mapas moldam e reflectem ao mesmo tempo a nossa perspectiva do mundo.

De facto, se a antropologia tem alguma mensagem, numa era de globalização em que a comunicação, o viajar e a migração põem em contacto frequente pessoas das mais diversas culturas, essa mensagem diz respeito ao *relativismo cultural*. Por exemplo, as grandes áreas metropolitanas de Portugal são cada vez mais um espaço multicultural, onde se cruzam pessoas de origens tão diferentes como moldovos, ucranianos, russos, chineses, indianos, paquistaneses, guineenses, caboverdianos e outros, cujos valores e comportamentos e visões do mundo são, por vezes, difíceis de conciliar.

Um caso que ilustra como a abordagem antropológica pode produzir resultados diferentes dos de outras abordagens é o da "teoria da privação cul-

tural", surgida na década de 1960. A teoria visa explicar o insucesso escolar de crianças pertencentes a minorias, nos EUA, com base na suposta desigualdade de acesso aos recursos culturais, largamente determinada por carências materiais. Alguns cientistas sociais procuraram explicar a incapacidade de aprendizagem de certos grupos de crianças com base na privação cultural a que essas crianças estavam sujeitas. Tentaram comprovar as suas teorias estudando o "mau aproveitamento" das crianças pertencentes às minorias índia, negra e, posteriormente, hispânica. Contudo, a pesquisa etnográfica demonstrou que essas crianças não eram "culturalmente privadas" e que possuíam elaborados sistemas culturais de conhecimento, que não faziam parte da corrente cultural dominante da sociedade em que viviam. O seu conhecimento cultural não se adequava aos padrões do sistema educativo da cultura dominante "branca" norte-americana. A teoria da "privação cultural" ilustra a incapacidade de perceber as diferenças culturais e a tentativa de medir tudo pelos padrões da cultura dominante numa sociedade. As crianças negras, índias, ou quaisquer outras são tão competentes no seu sistema cultural como as crianças brancas da classe média americana o são num sistema que foi concebido sobretudo a pensar nelas, e ao qual as outras crianças, culturalmente diferentes, têm de adaptar-se.

Ramos da antropologia

A investigação antropológica envolve a comparação entre sociedades, ou culturas, tendo em conta as mudanças culturais e biológicas que nelas ocorrem. Toma como objecto da sua investigação as populações humanas na sua diversidade em diferentes locais e épocas (Bates & Fratkin 1999). Porém, não é fácil definir o que estudam os antropólogos porque os seus interesses são variados. Teresa e John Hart (1986), ao estudarem a dieta dos caçadores-recolectores pigmeus mbuti, que vivem na floresta da República Democrática do Congo, concluíram que eles não podem sobreviver sem trocar produtos com os seus vizinhos agricultores, contribuindo assim para desmistificar a ideia de que os mbuti e outros grupos de caçadores-recolectores vivem isoladamente e podem, no fundo, ser vistos como populações cujo modo de vida pouco se alterou desde o paleolítico. Dee M. Williams (1997), ao estudar o modo de vida dos pastores nómadas da Mongólia, descobriu a importância inesperada das dunas móveis na organização do seu quotidiano, apesar serem geralmente

consideradas pelos especialistas em economia pastoril e especialistas em ambiente como um forma de perigo ambiental. Williams verificou que elas são importantes para manter o gado fresco, uma vez que são pobres condutoras de calor; ajudam a manter a temperatura mais baixa no Verão e mais alta no Inverno. A areia das dunas ajuda também a manter os cascos dos animais limpos, evitando assim o desenvolvimento de infecções, um problema que os pastores nómadas enfrentam com frequência.

Os exemplos anteriores ilustram apenas um tipo de questões com que os antropólogos lidam. Neste caso trata-se de uma área que se pode definir como antropologia cultural ecológica, mas existem outras áreas que lidam com outro tipo de questões, como veremos adiante. O âmbito global da antropologia é demasiado amplo, pelo que a disciplina se foi organizando em subdisciplinas e especialidades.

Antropologia biológica

Começou por ser o estudo da morfologia anatómica das "raças humanas" passando mais tarde ao estudo das suas características genéticas (Boyd 1950). Hoje interessa-se pela relação biológica entre os humanos e os primatas e pela evolução dos hominídeos antepassados da actual população humana. A ideia de evolução é fundamental para esta disciplina e um dos seus objectivos é estabelecer a origem da espécie humana pelo estudo de fósseis. A genética e a bioquímica estão muito ligadas ao trabalho dos antropólogos-biólogos. Muito desse trabalho é de natureza experimental e feito em laboratórios equipados com tecnologia de ponta.

Existem três áreas centrais nesta disciplina: a reconstrução da história da evolução humana (explicar quando é que nos separámos dos outros primatas); a explicação da diversidade biológica dos seres humanos, dentro da mesma população e entre populações (estabelecer a relação entre as variações genéticas e os factores ambientais); a primatologia, estudo dos primatas não-humanos (a sua ecologia, evolução e comportamento social); a antropologia forense, que ajuda, por exemplo, na identificação de ossadas humanas em casos de crimes e desaparecimentos. É uma das saídas profissionais para os estudantes de antropologia biológica. A antropologia biológica faz também estudos sobre a distribuição de características físicas que são relevantes para a indústria do vestuário e calçado (aos fabricantes interessa saber a frequência e distribuição dos tamanhos nos diferentes mercados, de modo a ajustar a sua produção).

Arqueologia

A arqueologia está para a antropologia como a paleontologia está para a biologia. Sem ela os antropólogos não seriam capazes de descrever e explicar a evolução cultural humana. Procura reconstruir o passado da cultura material das sociedades humanas, através do estudo dos materiais e artefactos usados pelas populações humanas no seu quotidiano. É uma aliada frequente da antropologia e da história. Estabelece a ligação entre os objectos culturais e o comportamento social humano. A cultura material dos povos desaparecidos traz-nos informação importante sobre a forma como viviam. Por exemplo, o estudo das formas de arquitectura e construção das habitações fornece informação importante sobre as características da vida social. As formas de vestuário encontradas na antiguidade ajudam a esclarecer a diferenciação e estratificação sociais existentes nas diferentes sociedades e nas diferentes épocas. A arqueologia é sobretudo importante para a antropologia cultural norte-americana e para a etnologia europeia. A antropologia social recorre sobretudo a documentos históricos, estando portanto mais ligada à história, uma vez que a evolução cultural pré-histórica não faz parte da sua agenda de investigação.

Antropologia cultural

Envolve o estudo detalhado das diferentes sociedades humanas. Ou, como diz Bates, "o estudo detalhado de culturas tomadas individualmente, designado por etnografia, assim como a análise e interpretação dos dados recolhidos de modo a descobrir padrões culturais, designado por etnologia" (1996:7). Esta definição é tipicamente norte-americana e revela uma preocupação universalista ausente na antropologia social. Esta está mais preocupada com os casos particulares e menos com as regularidades culturais universais. Segundo A. Kuper e J. Kuper (1985:177), antropologia cultural é a definição dada, nos EUA, ao ramo da antropologia que se ocupa do comportamento social humano nos aspectos que são culturais e não-genéticos. Para Mandelbaum (1968:313), a antropologia cultural estuda as semelhanças e diferenças de comportamento entre grupos humanos, procurando explicar tanto a estabilidade como a mudança dos mesmos. Além disso, a antropologia cultural tem sobretudo uma preocupação comparativa, como pode ver-se, por exemplo, nas definições dadas por Harris (1991:2), Kottak (1991:7), Keesing (1981:2), Haviland (1990:8), Ember & Ember (1985:485), Bates & Plog (1990:466), e que vêm sendo repetidas nas sucessivas edições dos seus manuais de antropologia cul-

tural. É comum utilizar-se a simples designação antropologia, em vez de antropologia cultural ou antropologia social. Usualmente, e por defeito, antropologia é entendida no sentido cultural e social.

De entre os muitos aspectos culturais que se lhe deparam, o(a) antropólogo(a) (na sua qualidade de etnógrafo(a)) tem sempre de fazer escolhas em função do que considera ser mais relevante para o tipo de pesquisa que se propõe fazer. Essas escolhas prendem-se com as diferentes esferas da vida socio-cultural humana: a economia, a tecnologia, a organização social, as representações mentais e ideologia, a religião, a magia, etc. Dentro da antropologia cultural uma das actividades mais relevantes é a *etno-história*, que se ocupa da história dos "povos nativos" e seus descendentes. A análise da história oral, dos relatos deixados por exploradores, missionários e comerciantes são as principais fontes da etno-história. No caso de sociedades já desaparecidas, as principais fontes são a análise dos títulos de propriedade das terras, dos registos de nascimento e morte, ou quaisquer outros documentos disponíveis. A American Society for Ethnohistory, fundada em 1954, tem como objectivo promover o estudo interdisciplinar da história dos povos nativos da América do Norte, através, entre outras coisas, da publicação da revista *Ethnohistory*.

Muitas vezes o trabalho do antropólogo e o do historiador são o mesmo quanto ao uso de certo tipo de fontes, contudo a perspectiva antropológica distingue-se da histórica. Convém no entanto dizer que as fronteiras da antropologia cultural e social com a história, assim como com outras disciplinas académicas, são cada vez mais difíceis de traçar.

Antropologia social

Segundo Bates & Fratkin (1999:8) antropologia social é a designação que a antropologia cultural toma no Reino Unido e no Continente Europeu (algo que poucos antropólogos sociais gostarão de ouvir). É mais correcto se dissermos que antropologia social é a designação mais comum na Europa para o estudo antropológico das relações sociais, geralmente feito no contexto de pequenas sociedades ou grupos humanos particulares dentro de sociedades maiores. Muitas das faculdades e departamentos na Europa identificam-se como de antropologia social em vez de cultural, ao contrário do que acontece nos EUA, onde a maioria se identifica como sendo de antropologia cultural. A antropologia social nasceu na Europa e distingue-se da cultural por não ser tão ambiciosa em termos de grandes teorias e princípios capazes de explicar globalmente os fenómenos culturais. Além disso, a antropologia social des-

preza o estudo da evolução humana por considerá-lo um empreendimento demasiado especulativo e por encarar a teoria da evolução como uma construção cultural emanada da mentalidade "progressista" emergente com a Revolução Industrial. Prefere trabalhar com informação recolhida através de observação participante e documentação. A sua retrospecção histórica é pouco profunda e apenas na medida necessária para poder compreender os processos de transformação das relações sociais nas sociedades estudadas ou contextos estudados, geralmente de pequena dimensão.

A maioria dos antropólogos sociais não acredita na possibilidade de uma "ciência" antropológica, embora alguns, como Tim Ingold (1989, 1996), continuem a defender que a antropologia deve ser encarada como uma ciência. Edward E. Evans-Pritchard foi quem definitivamente questionou a natureza científica da antropologia social, cuja defesa tinha sido feita antes por nomes como Bronislaw Malinowski e Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955), de quem tomou o ceptro da antropologia em Oxford. Para Evans-Pritchard a antropologia representa a arte de "traduzir" culturas, uma actividade que se assemelha à do historiador e não à do cientista, que procura antes regularidades, causas e leis universais. A institucionalização académica da antropologia social no Reino Unido deu-se nos finais do século XIX, primeiras décadas do século XX.

Etnografia

Significa literalmente "escrever sobre os povos" e designa a actividade antropológica de recolha de informação através da observação participante, prática que consiste em ficar durante meses num lugar estudando a vida de um grupo de pessoas ou de uma pequena sociedade. A permanência do etnógrafo (o antropólogo na sua função de recolha de informação) durante alguns meses no seio da sociedade ou grupo humano que pretende observar garante informação em primeira-mão, que de outro modo não poderia ser recolhida. O conhecimento etnográfico baseia-se na experiência de participação do próprio etnógrafo na vida social que pretende descrever e analisar. Durante o chamado trabalho de campo o etnógrafo recolhe informação, questionando, filmando, fotografando, sobre os diferentes aspectos da vida social do grupo ou comunidade. Tradicionalmente, a etnografia fazia-se em pequenas comunidades, que raramente ultrapassavam algumas centenas de pessoas, e em muitos casos não iam além de uma centena. A informação etnográfica mais importante encontra-se nas esferas da economia (de que vive o grupo ou a comuni-

dade), tecnologia (ferramentas e técnicas de uso), organização social (formas de parentesco e casamento), actividade política (grupos de interesse, formas de resolução dos conflitos, relações com o exterior, formas de decisão), religião, magia, ciência e outras estratégias usadas no controle o mundo envolvente.

A essência da etnografia é a aprendizagem do modo de vida do "nativo" através da prática em conjunto e da partilha com o próprio e não a mera recolha de informação. O etnógrafo trata as pessoas como parceiros de interacção e não como "objectos" de estudo. Os objectivos do etnógrafo podem ser muito variados, desde obter uma visão geral da sociedade estudada até à compreensão de uma questão ou detalhe particular, como por exemplo a relação entre ideologia e actividade económica ou porque razão as crianças de um dos géneros são discriminadas (Sargent & Harris 1992), ou qual a natureza do travestismo masculino numa determinada sociedade (Mageo 1992).

Etnologia

Consiste na interpretação e análise da informação etnográfica. A separação entre a etnologia e a etnografia não é fácil de estabelecer, pois não só frequentemente o etnólogo e o etnógrafo são a mesma pessoa como este é sempre guiado por alguma orientação teórica no seu trabalho de campo. Não existe recolha cega de informação, qualquer tarefa etnográfica é sempre orientada por escolhas determinadas pela teoria etnológica, seja ela qual for. Segundo Bates & Fratkin (1999:8) a etnologia revela os padrões e regras gerais que governam o comportamento humano. Esta ideia revela uma preocupação universalista que actualmente não é partilhada pela maioria dos antropólogos/etnólogos (os nomes são sinónimos na maior parte das vezes). De qualquer maneira, a etnologia procura comparar a informação etnográfica recolhida em diferentes locais e sociedades, quanto mais não seja para tentar mostrar que não existem comportamentos ou elementos culturais universais e que cada sociedade humana é diferente de todas as outras. Esta é uma questão antiga na antropologia e sem solução à vista. Uns preferirão salientar a similitude e a universalidade dos fenómenos culturais, outros a diferença e especificidade de cada sociedade. Segundo Laderman (1983:1) o paradoxo da antropologia é ter de criar universalidades a partir de casos particulares no tempo e no espaço; por um lado estuda casos particulares, mas por outro tenta enquadrá-los universalmente. Trata-se de um círculo hermenêutico sem saída.

Antropologia linguística

Sendo a língua o principal meio de codificação e transmissão de cultura não é de estranhar que a antropologia linguística seja um ramo da antropologia geral. Trata-se de um desenvolvimento particular da linguística ao serviço da antropologia. A linguagem é o aspecto mais importante da cultura humana, uma chave para a compreensão dos outros aspectos. Os antropólogos linguistas estudam a língua na sua diversidade, origem e evolução. Mais recentemente desenvolveu-se um ramo, a sociolinguística, que explora as relações entre a língua e as relações sociais, assim como os usos sociais da língua em cada sociedade.

O primeiro passo, e mais importante, de um antropólogo quando se propõe estudar "outra cultura" é aprender a língua. A ligação entre a linguística e a antropologia aconteceu sobretudo nos EUA. Na Europa, e particularmente no Reino Unido, essa ligação não tem grande relevo. Na antropologia social britânica pode dizer-se que essa ligação nunca existiu mesmo. A antropologia linguística foi iniciada sobretudo por americanos como Edward Sapir (1884-1939) e Benjamin Lee Whorf (1897-1941), na primeira metade do século XX. Estes foram os autores da conhecida hipótese Sapir-Worf, a qual afirma que a organização cognitiva dos indivíduos é determinada pela sua língua e cultura (Sapir 1921, 1949). Ao estudar as línguas de diferentes grupos de índios norte-americanos, concluíram que cada uma dessas sociedades possuía um sistema de organização cognitiva do mundo determinado pela natureza da sua língua. Esta hipótese, central na antropologia linguística clássica, tem sido atacada recentemente por neurocientistas da linguagem, como Steven Pinker, que publicou *The Language Instinct* (1994). Pinker é professor de psicologia e estuda principalmente questões relacionadas com a origem e natureza da linguagem humana. Uma parte da antropologia linguística dedica-se ao estudo da origem e evolução da língua, o qual pode fornecer pistas importantes quanto à evolução e transformação de outros elementos culturais, assim como das estruturas e relações sociais.

Principais correntes na antropologia

A fronteira entre a actividade científica e não-científica é difícil de traçar, mesmo quando se trata das ciências naturais. Na antropologia essa fronteira é ainda mais difícil de definir. Sabemos que em áreas como a física, química, biologia, que produzem resultados científicos de grande solidez e credibili-

dade, existem casos de fraude e viciação de resultados, muitas vezes devido à pressão a que os cientistas são sujeitos para apresentarem resultados em pouco tempo. Noutros casos, os resultados são viciados pelos valores em que os próprios cientistas acreditam e pela sua agenda científica pessoal ou institucional.

Um exemplo clássico da interferência de valores na actividade científica foi o de Einstein em relação aos princípios da mecânica quântica, dos quais ele sempre duvidou por achar que Deus não podia ter organizado uma parte do mundo deixando a outra ao caos. Isso impediu-o de levar mais longe as ideias que ele próprio iniciou. Ao recusar-se acreditar que uma parte significativa da realidade pudesse ser governada por incertezas e irregularidades, Einstein estava a manifestar os seus próprios valores culturais, os de alguém que acredita que em última instância os fenómenos físicos se comportam de acordo com leis escritas superiormente: as leis de Deus.

É difícil alguém na antropologia delinear hipóteses objectivas sem que sejam condicionadas pela sua própria cultura. Um bom exemplo disto passou-se com a arqueologia na primeira metade do século XX. Quando os arqueólogos começaram a estudar o período clássico da civilização maia, entre os anos 250 e 900 D.C., numa área que compreende a parte norte da Guatemala, Belize e as regiões adjacentes do México e das Honduras, não perceberam como é que uma "civilização" capaz de construir monumentos de tão grandes dimensões podia ter sido sustentada por um sistema de agricultura-de-queimada (a floresta é cortada e queimada, depois feita a plantação, e quando o solo se torna improdutivo, escolhe-se uma nova área e começa tudo de novo). Incapazes de acreditar nas potencialidades de um habitat de floresta densa para a prática de uma agricultura capaz de sustentar largas populações, os arqueólogos europeus e norte-americanos não foram capazes de formular as questões certas. Quando se perguntavam, "como é que os maias foram capazes de manter uma população tão grande com base na agricultura de queimada?", a resposta era imediata e simples, "não é possível!". Daí a tão conhecida ideia de que os grandes centros cerimoniais estavam vazios durante a maior parte do ano.

Só na década de 1960 é que alguns arqueólogos, trabalhando numa estação arqueológica em Tikal, se lembraram de colocar a questão de forma simples e não condicionada pelos preconceitos existentes em relação à capacidade da floresta tropical para sustentar grandes populações. "Existiria gente a viver nesses centros de forma permanente?". Se sim, "Qual o seu número e de que se alimentavam?". Estas questões simples permitiram reformular as hipóteses de trabalho e desenvolver um conjunto de ideias novas sobre a "civilização" maia.

Os antropólogos apoiam-se sobretudo na observação participante, a qual consiste no dispêndio de períodos mais ou menos longos junto dos grupos de indivíduos ou culturas que se pretende estudar. Enquanto os sociólogos e outros cientistas sociais se apoiam mais em questionários, o antropólogo usa as relações que estabelece com as pessoas durante o trabalho de campo para perceber o significado das situações que observa. Robert Chambers, no seu livro *Rural Development* (1983), aponta vários exemplos da diferença entre a abordagem antropológica e a abordagem de outras ciências sociais, como a sociologia e a economia, por exemplo. Enquanto Sean Conlin, um antropólogo social, estava numa aldeia do Peru a fazer trabalho de campo chegou um sociólogo para realizar uma série de entrevistas para inquirir sobre as práticas de ajuda mútua entre as famílias camponesas. Pelas respostas obtidas nas entrevistas o sociólogo ficou a pensar que a ajuda mútua entre as famílias camponesas nas tarefas agrícolas era frequente e que mantinham grande solidariedade no trabalho. Esta conclusão foi tirada a partir das respostas que os camponeses deram e não da observação no terreno feita pelo investigador em questão. Contudo, durante o tempo que Conlin permaneceu na aldeia apenas uma vez esse tipo de ajuda aconteceu. Embora os camponeses acreditassem na importância da interajuda e das relações de troca, e isso fosse importante para a compreensão que eles tinham de si próprios, na verdade isso não correspondia a um facto económico, pois a ideologia era diferente da prática (Chambers 1983:51).

O facto de uma pessoa dizer que vai à missa não faz dela religiosa nem significa que esteja a falar verdade, apenas nos indica que a pessoa em questão dá importância ao facto de os outros pensarem que ela é religiosa e vai à missa (ou que pelo menos dá importância àquilo que o investigador possa pensar dela). As pessoas mentem, e os questionários, frequentemente, não passam de informação falsa. As pessoas dão informações erradas por razões diversas, tais como medo, prudência, ignorância, desconfiança, cansaço, hostilidade, ou até esperança de ganhar qualquer coisa com a mentira.

Ao longo dos seus pouco mais de cem anos de existência como disciplina académica, a antropologia produziu um conjunto de teorias muitas vezes em oposição entre si. Basicamente, essas teorias distribuem-se por dois paradigmas alternativos: um, o paradigma "científico", inspirado nas ciências naturais, outro, a que podemos chamar "interpretativo", o que considera a antropologia como a arte da interpretação e não como uma ciência. Os adeptos do primeiro paradigma defendem que a actividade antropológica pode ter um

carácter científico, enquanto os segundos dizem que a objectividade, tão apregoada pelo discurso científico, é impossível de alcançar em antropologia e que o lugar desta é entre as humanidades (literatura, história, estudos culturais, etc.).

Para os interpretativistas, cada sociedade e cada cultura são casos únicos e não é possível extrair generalizações válidas através da comparação de sociedades ou culturas. O antropólogo deve preocupar-se mais em "deixar falar" cada cultura através daquilo que as pessoas fazem e dizem, do que estabelecer generalizações com pretensão universalista. Levado ao extremo, o paradigma interpretativista, na defesa do qual Clifford Geertz (1973) cedo se destacou, conduz ao relativismo cultural absoluto, em que cada cultura e situação cultural se tornam um produto cultural único, não comparável e livre de constrangimentos externos biológicos ou ambientais. O relativismo cultural absoluto transforma-se numa forma de determinismo cultural, em que tudo é determinado pela especificidade de cada cultura, tornando-se esta na causa e fim de sim mesma.

As teorias antropológicas, tal como a teoria sociológica em geral, podem emanar de dois princípios metodológicos opostos: o individualismo metodológico e o colectivismo metodológico. Resumidamente, os individualistas metodológicos defendem que entidades colectivas como sociedade, grupo, família, etc., são ficções criadas pela teoria sociológica; para eles apenas existem indivíduos, sendo a história o resultado de acções individuais. Dois dos principais defensores desta metodologia foram o filósofo Karl Popper (1902-1994) e o economista Friedrich A. von Hayek (1899-1992). Para eles, a sociedade não é mais do que uma soma de comportamentos individuais, que só individualmente podem ser explicados. Os colectivistas metodológicos entroncam na tradição já longa de Auguste Comte (1798-1857), Émile Durkheim (1858-1917), Herbert Spencer e Karl Marx (1818-1881), entre outros, e entendem que a sociedade existe como entidade independente da mera soma dos comportamentos individuais. Para eles, o entendimento do social ultrapassa o plano dos comportamentos individuais (Harris 1999).

O evolucionismo

A época em que a antropologia emergiu como ciência, segunda metade do século XIX, foi marcada pelo triunfo das ideias evolucionistas saídas dos escritos de Herbert Spencer, Charles Darwin, Alfred Wallace (1823-1913) e outros que como eles alimentaram a corrente evolucionista e progressivista dessa

época. Na antropologia, as teorias evolucionistas estão associadas a nomes pioneiros, como o britânico Edward Burnett Tylor (1832-1917) e o americano Lewis Henry Morgan (1818-1889). O evolucionismo era também a doutrina que melhor servia os interesses do colonialismo e a ideologia dos administradores coloniais, uma vez que continha uma escala hierarquizada de instituições e valores culturais, no topo da qual se encontravam os valores da "civilização" europeia (Kuper 1996:112), legitimando assim a colonização "civilizadora".

A principal ideia do evolucionismo consistia em defender que a cultura e as sociedades evoluem, tal como as espécies e os organismos, a partir de formas mais simples até chegarem a outras mais complexas. Tanto Tylor como Morgan afirmavam que as sociedades passam por estádios de evolução até chegarem às formas mais complexas da vida social. Acreditavam também que era possível encontrar ainda no século XIX sociedades em diferentes estádios e graus de evolução. As sociedades de caçadores-recolectores eram vistas como o início de todo o processo evolutivo que, nalguns casos, acabou por levar ao aparecimento das grandes civilizações clássicas e posteriormente à própria sociedade industrial. Tylor acreditava na "unidade psíquica" da espécie humana, o que segundo ele explicava a "evolução paralela" das civilizações em diferentes pontos do globo. Ele dava também importância ao papel da "difusão cultural" na propagação das formas culturais. As sociedades podiam importar elementos culturais umas das outras através de um processo de difusão.

Morgan, um advogado norte-americano de Nova Iorque, ficou conhecido pelo seu esquema em que dividia o processo evolutivo em três estádios, com seis subcategorias, o que por si só não pode ser considerado uma novidade, pois Comte e outros já antes haviam usado a mesma receita. As principais divisões de Morgan são a "selvajaria", "barbárie" e "civilização". Uma concepção que reflecte perfeitamente o etnocentrismo da burguesia intelectual europeia e norte-americana do final do século XIX.

O evolucionismo tal como foi apresentado no século XIX não é hoje defendido por ninguém na antropologia (e provavelmente em nenhuma outra área), embora algumas das questões levantadas pelos evolucionistas do século XIX continuem na agenda antropológica, em particular da antropologia cultural norte-americana.

As teorias evolucionistas não explicam satisfatoriamente toda a diversidade cultural. Porque é que umas sociedades "evoluíram" para a "civilização" enquanto outras se mantiveram na "selvajaria"? Se existe uma unidade psí-

quica da humanidade, então como se explica toda a diversidade cultural existente? Mais, existe hoje evidência etnográfica e histórica de que nem todas as sociedades passaram pelas mesmas fases na sua marcha evolutiva para a "civilização".

O particularismo histórico

Os primórdios do século XX trouxeram a crítica ao evolucionismo por parte da antropologia cultural norte-americana. O principal responsável por isso foi Franz Boas (1858-1942), um norte-americano de origem alemã, cuja formação inicial se fez na área da física e geografia. Segundo este, a defesa que os evolucionistas faziam da existência de leis universais de evolução era prematura e não sustentada pela pesquisa etnográfica. Para Boas os dados etnográficos e arqueológicos recolhidos até à data não eram suficientes para estabelecer generalizações universais. A sua orientação teórica era a de que apenas se podiam recolher dados de situações particulares e explicá-las de acordo com esses dados, mas não se podia generalizar essas explicações a situações até então não estudadas etnograficamente. Ao enfatizar a variabilidade histórica, Boas tomou claramente partido contra os esquemas evolucionistas que procuravam colocar toda a humanidade numa fórmula evolutiva única (Harris 1968:259).

Boas foi responsável pela formação de toda uma geração de antropólogos que dominou a antropologia norte-americana até mais de meados do século XX. Entre os mais famosos alunos de Boas contam-se Clark Wissler (1870--1947), Alfred Kroeber (1876-1960), Alexander Goldenwiser (1880-1940), Frank G. Speck (1880-1948), Fay-Coper Cole (1881-1961), Robert Lowie (1883-1957), Paul Radin (1883-1959), Edward Sapir (1884-1939), J. Alden Mason (1885-1967), Ruth Benedict (1887-1948), Leslie Spier (1893-1961), Melville Herskovits (1895-1963), Ruth Bunzel (1898-1990), Margaret Mead (1901-1978), Alexander Lesser (1902-1982), Jules Henry (1904-1969), M. F. Ashley Montagu (1905-1999) e E. Adamson Hoebel (1906-1993).

Segundo Boas e os seus seguidores, a complexidade de formas culturais e sociais não se compadecia com generalizações e o estabelecimento de "leis universais" da cultura. Cada cultura e sociedade tinham de ser analisadas no seu contexto próprio e qualquer extrapolação para contextos diferentes era vista como abusiva. Os antropólogos deviam gastar menos tempo com especulações infundamentadas e usá-lo antes para recolher material etnográfico. A sua mais conhecida máxima era: "os factos falam por si mesmos". Boas

acreditava que se uma quantidade suficiente de dados etnográficos fosse recolhida as leis que governam a variação cultural acabariam por emergir naturalmente (Ember & Ember 1996:36). Os "factos culturais" acabariam por falar por si, sem a ajuda de uma estratégia teórica pré-concebida.

A falácia desta estratégia está em pensar que se pode recolher dados sem um enquadramento teórico prévio. Os factos não falam por si, mas sim pelas ideias de quem os recolhe. Para Boas, o antropólogo era uma espécie de ceifeira-debulhadora que recolhe tudo a eito. A verdade é que os antropólogos, como qualquer outra pessoa, são selectivos na escolha dos "factos", não ceifam à toa, apenas apanham aquilo que o seu interesse prévio definiu como importante.

O difusionismo

O difusionismo tornou-se popular, nos finais do século XIX, quando o evolucionismo era ainda uma teoria influente, e constituiu um domínio das teorias evolucionistas. Existiram duas escolas principais: uma na Alemanha-Áustria e outra na Grã-Bretanha.

Quanto ao difusionismo britânico, as suas principais figuras foram Grafton Elliot Smith (1871-1937), William J. Perry (1887-1949) e W. H. R. Rivers (1864-1922). A sua ideia central era a de que as civilizações mais "avançadas", das quais a Europa representava o expoente máximo, tinham a sua origem no velho Egipto, considerado uma civilização avançada devido ao facto de nela se ter desenvolvido a prática da agricultura muito cedo e de esta ter levado ao desenvolvimento de formas de religião, arquitectura e arte muito "avançadas". Para os difusionistas britânicos, a evolução independente e paralela parecia de menor importância, senão mesmo uma concepção errada. Para eles, a difusão a partir do Egipto explicava o desenvolvimento de todas as outras civilizações. A espécie humana não era particularmente inventiva, pelo que não fazia sentido que soluções extremamente engenhosas e requerendo grandes capacidades tivessem sido inventadas várias vezes em sítios diferentes. A humanidade era sobretudo imitadora e não inventora.

A escola germano-austríaca assentou sobretudo nos trabalhos de Fredrick Ratzel (1844-1904), Fritz Graebner (1877-1934) e do padre Wilhelm Schmidt (1868-1954), e teve o seu apogeu nas duas primeiras décadas do século XX. Basicamente, as teorias eram as mesmas da escola britânica, com uma diferença importante, o facto de os alemães acreditarem que a difusão se havia feito a partir de vários "centros civilizacionais", enquanto os britânicos achavam que apenas o Egipto tinha funcionado como tal. A difusão teria aconte-

cido em termos de "complexos culturais completos" (*Kulturkreise*) ou apenas através de partes desses mesmos complexos. Nenhuma destas "teorias" difusionistas apresentava o suporte histórico e arqueológico necessário para ser minimamente credível à luz de padrões científicos actuais.

Nos EUA, o difusionismo deu origem ao conceito de áreas culturais, chegando a formar-se uma pequena escola sustentada pelos trabalhos de Wissler e Kroeber, mas as suas ambições teóricas eram bem menores do que as dos difusionistas europeus. Segundo os difusionistas a semelhança de características culturais numa determinada área era explicada pela difusão a partir de um centro. Quanto mais nos afastássemos desse centro menor seria a relação entre os elementos culturais originais existentes nesse centro e os elementos encontrados na sua periferia. O conceito de área cultural teve a sua origem nas exigências práticas da pesquisa etnográfica norte-americana, tendo sido usado como artifício heurístico no mapeamento e classificação dos grupos tribais das Américas do Norte e do Sul. O difusionismo contribuiu para que as colecções dos museus passassem a ser organizadas com base em categorias geográficas em vez de dispostas segundo um modelo evolucionista.

O princípio da difusão não está errado em si mesmo. De facto, as sociedades trocam entre si elementos das suas culturas. Mas o que o difusionismo não explica é porque é que uns elementos se difundem enquanto outros não. Por exemplo, porque é que a "cultura" da Coca-Cola se difunde tão facilmente, tornando-se praticamente universal, enquanto a monogamia não? E a mesma questão se pode colocar em relação a muitas outras coisas.

O funcionalismo e o estrutural-funcionalismo

Estes dois paradigmas, que fazem hoje parte do museu da teoria antropológica, marcaram a antropologia social europeia, sobretudo britânica, até pelo menos ao início da década de 1950. O funcionalismo interpreta a sociedade como se ela fosse um organismo; cada parte do sistema desempenha uma determinada função. O trabalho do antropólogo seria explicar as funções das diferentes partes do sistema social. As teorias funcionalistas na antropologia estão associadas a duas escolas britânicas: o funcionalismo de Bronislaw Malinowski e o estrutural-funcionalismo de Alfred R. Radcliffe-Brown. Na década de 1930, as ideias funcionalistas e estrutural-funcionalistas dominavam o *establishment* da antropologia por todo o império britânico (Harris 1968:514).

As correntes funcionalista e estrutural-funcionalista desenvolveram-se no âmbito de uma abordagem mais sociológica, que lidava sobretudo com o

desenvolvimento e funcionamento das "instituições sociais", e que se opunha à abordagem mais tradicional, geográfica, preocupada sobretudo com a difusão cultural, classificação dos povos e suas migrações. Nesse sentido, e apesar do seu esquema conceptual simples, tanto o funcionalismo como o estrutural-funcionalismo representavam uma certa revolução teórica face ao carácter meramente particularístico e descritivo da abordagem tradicional (Kuper 1996:2).

Segundo Malinowski (1929:xxix) a designação "antropologia funcionalista" deve-se a ele próprio e ao seu sentido de irresponsabilidade (e imodéstia). De acordo com a teoria funcionalista os elementos culturais serviam para satisfazer as necessidades dos indivíduos em sociedade, estas, por sua vez, eram determinadas pela própria biologia humana. Um elemento ou traço cultural tinha como função satisfazer uma qualquer necessidade básica resultante da natureza biológica dos indivíduos. A nossa espécie não era, nesse aspecto, diferente das outras. Essas necessidades básicas eram a nutrição, reprodução, conforto corporal, segurança, relaxamento (e outras do mesmo género). A cultura estava ao serviço da satisfação dessas necessidades. Por outro lado, a satisfação das necessidades básicas daria origem a outro tipo de necessidades, e, assim, as coisas ter-se-iam tornado mais complexas em termos de organização social. Por exemplo, para Malinowski, a religião e a magia serviam para apaziguar as ansiedades originadas pela incerteza em que vivemos quanto à satisfação das nossas necessidades.

Para Radcliffe-Brown, a questão não era tanto a de saber se a cultura se colocava ao serviço das necessidades individuais mas sim a de descobrir de que modo ela contribuía para a manutenção de uma estrutura social equilibrada. Entendendo por estrutura social a rede total de relações sociais existentes numa sociedade. A ênfase colocada na estrutura em vez de nos indivíduos fez com que a sua escola de designasse por estrutural-funcionalista em vez de funcionalista (mas não podemos esquecer que a necessidade de utilizar designações diferentes resultou também, em larga medida, da competição académica entre Malinowski e Radcliffe-Brown). Um exemplo clássico de aplicação da teoria estrutural-funcionalista é a análise da maneira como as diferentes sociedades lidam com as tensões sociais que resultam dos laços de casamento. Estas tensões caracterizam a forma como os parentes consanguíneos da noiva se relacionam com os parentes consanguíneos do noivo. A relação entre genro e sogra, por exemplo, pode ir desde a total falta de contacto entre eles até à existência de relações de grande informalidade, depen-

dendo da sociedade em questão. Noutros casos, a relação pode ser mesmo de desrespeito, recíproco ou de apenas uma das partes. A descrição e análise das relações sociais constituíam o objecto central da escola estrutural-funcionalista.

Radcliffe-Brown entendia que o evitar de contactos é mais frequente quando os parentes pertencem a gerações diferentes, enquanto as relações entre parentes da mesma geração tendem a ser mais informais e de brincadeira. Contudo, qualquer uma das formas tem como resultado aliviar as tensões entre indivíduos pertencentes a grupos diferentes ligados através do casamento.

Uma das maiores objecções ao funcionalismo de Malinowski foi a de que ele não explicava a variação cultural em termos das diferentes formas usadas pelas sociedades para satisfazer as necessidades dos seus indivíduos. Toda a gente precisa de comer e abrigar-se, mas porque razão o faz de maneiras tão diferentes? Quanto ao estrutural-funcionalismo, é difícil avaliar o valor funcional dos elementos, uma vez que não é possível extraí-los e verificar como funcionaria a sociedade na sua ausência. Provavelmente nem todos os costumes são funcionais, e muitos deles serão mesmo disfuncionais. Não podemos assumir que tudo é funcional só porque a sociedade nos parece funcionar como um todo. Tal como o funcionalismo, também o estrutural-funcionalismo não explicava porque razão as sociedades satisfazem as suas necessidades funcionais de maneiras tão diferentes. Por exemplo, porque é que numas sociedades o pai desempenha o papel de "irmão mais velho" com quem se pode ter uma relação de brincadeira, enquanto noutras é uma figura autoritária que se teme e respeita? O principal mérito do funcionalismo e do estrutural-funcionalismo foi a sua preocupação central com o trabalho de campo e a recolha etnográfica. À semelhança do que se passou com o culturalismo de Franz Boas, nos EUA, tanto Radcliffe-Brown como Malinowski achavam que recolher informação etnográfica era mais importante do que teorizar amplamente.

O culturalismo norte-americano

Por volta da década de 1920 alguns antropólogos americanos interessaram-se pela relação entre a cultura e a personalidade. A teoria psicanalítica de Sigmund Freud (1856-1939) foi uma das influências fundamentais nesse movimento da antropologia cultural norte-americana, que ficou para a história da antropologia como culturalismo ou, movimento de cultura-personali-

dade. Edward Sapir, Ruth Benedict e Margaret Mead foram, de entre os muitos discípulos de Franz Boas, pioneiros na integração das teorias da psicanálise na antropologia.

No seu livro *Patterns of Culture* (1934) Benedict argumenta que as culturas se organizam em torno de diferentes padrões, e que ligados a esses padrões estão diferentes tipos de personalidade colectiva. As diferenças culturais explicam-se essencialmente em termos de diferenças na personalidade. Tanto Benedict como Mead procuraram demonstrar através das suas etnografias que, por exemplo, as diferenças de comportamento entre homens e mulheres existentes em qualquer sociedade são um produto do treino social e da enculturação, e não das diferenças biológicas entre géneros.

Ralph Linton (1893-1953) e Abram Kardiner (1891-1981) foram também importantes figuras do movimento cultura-personalidade. Durante as décadas de 1930 e 40 desenvolveram nos seus seminários na Universidade da Columbia alguns dos conceitos chave deste movimento, como o de personalidade base, que é o produto da partilha de certas experiências culturais por todos os indivíduos de uma mesma sociedade. A personalidade base resultaria sobretudo do treino e educação sociais recebidos na infância, da maneira como os adultos educam as crianças. O conjunto de práticas culturais que davam forma à personalidade base era designado por instituições primárias. Uma vez formada a personalidade base, esta faria depois emergir um conjunto de instituições secundárias destinadas a satisfazer as necessidades e solucionar os conflitos originados pela estrutura da própria personalidade base. A religião e o ritual eram exemplos de instituições secundárias decorrentes da personalidade base. As instituições primárias e as secundárias influenciavam-se assim mutuamente de forma circular, através da personalidade base. O problema deste tipo de teorias é criarem explicações circulares das quais não se consegue sair, pois uma coisa explica a outra e vice-versa, e assim sucessivamente.

Durante a Segunda Guerra Mundial, o modelo de Linton e Kardiner começou a ser aplicado a sociedades "complexas". Tratava-se de definir a personalidade base dos russos, japoneses e outros. Por vezes a designação de personalidade base era trocada pelas de carácter nacional ou personalidade modal. A maior parte dos chamados estudos de carácter (ou personalidade) nacional atribuíam as diferenças "nacionais" às práticas de treino social usadas na infância. Por exemplo, Geoffrey Gorer (1943) e Ruth Benedict (1946)

atribuíram a personalidade agressiva dos japoneses (manifestada durante o conflito com os norte-americanos, no Pacífico) à demasiada exigência do treino de *toilette* a que as crianças eram sujeitas pelos pais e educadores desde muito cedo, como por exemplo o "facto" de as crianças, com poucos meses de idade, serem obrigadas a fazer as suas necessidades no bacio, o que as obrigava a um esforço de contenção das fezes para o qual o seu esfíncter ainda não estava neurofisiologicamente preparado. Da mesma forma, Gorer e Rickman (1949) afirmaram que a frieza dos russos estava relacionada com o "facto" de em crianças serem enrolados numa ligadura que lhes cobria quase totalmente o corpo. O seu contacto com o mundo exterior estabelecia-se sobretudo através do olhar, pois a cara era a única região do corpo que não era coberta pela longa ligadura. O contraste sentido pela criança russa entre a opressão e abafo da ligadura e a libertação provocada pelo seu desenrolar, quando os pais a limpavam e mudavam, fazia com que ela desenvolvesse uma personalidade maníaco-depressiva.

Devido à situação de guerra, o trabalho de campo necessário para testar estas teorias não foi feito devidamente. Mais tarde, já depois da guerra, estudos mais sérios vieram demonstrar que estas teorias sobre a personalidade base ou carácter nacional não passavam de especulação assente nos preconceitos dos seus autores em relação às diferentes "nacionalidades". Mais tarde, a influência do treino social na personalidade dos indivíduos passou a ser vista de outra forma, procurando-se averiguar o que levava diferentes sociedades a treinarem socialmente as suas crianças de forma diferente. Por exemplo, em certas sociedades permite-se que os indivíduos desrespeitem mais facilmente as normas de comportamento social do que noutras. Herbert Barry, Irvin Child e Margaret Bacon (1959) sugeriram que as necessidades alimentares futuras em sociedades de pastores ou agricultores são melhor asseguradas se todos os indivíduos se conformarem com uma rotina estabelecida. Isto porque inovações erradas podem pôr em causa a quantidade anual de provisões, e o camponês tem de esperar pela colheita do ano seguinte para emendar o erro. Ao contrário, numa sociedade de caçadores-recolectores os erros causados pelo desrespeito pela rotina apenas ameaçam a provisão diária de comida, porque neste tipo de sociedade o ciclo de produção é diário e os erros de hoje podem ser corrigidos amanhã. Assim, nas sociedades onde se pratica a agricultura o treino social enfatiza a obediência e a responsabilidade, enquanto nos caçadores-recolectores e pescadores enfatiza a independência e a confiança individual. Mas este tipo de generalização também não pode ser levado demasiado longe.

John Whiting (1908-1999) e Irvin Child (1915-) em *Child Training and Personality* (1953) procuraram estabelecer a relação entre as práticas de treino social das crianças e certas formas de doença. Por exemplo, a punição do comportamento agressivo infantil poderia levar ao desenvolvimento de adultos preocupados com a agressão, o que por sua vez poderia levar esses adultos a atribuírem à agressividade os estados de doença. O maior problema com este tipo de teorias é o facto de elas muitas vezes procurarem generalizações demasiado amplas e para as quais não existe prova etnográfica suficiente.

O neo-evolucionismo

Na década de 1930, e depois do domínio completo de Franz Boas na antropologia norte-americana, Leslie A. White (1900-1975) posicionou-se contra o particularismo boasiano defendendo a abordagem evolucionista, embora com uma nova roupagem. Acusado de neo-evolucionista, White defendeu-se dizendo que as suas teorias pouco tinham que ver com o evolucionismo do século XIX. Segundo ele, a cultura estava ao serviço da domesticação e captura de energia. Para exprimir isso, avançou com a sua lei básica de evolução cultural, a qual afirmava que mantendo todos os outros factores constantes uma sociedade evoluiria de acordo como o aumento da quantidade anual de energia per capita, ou então de acordo com os melhoramentos tecnológicos que permitissem aproveitar melhor a quantidade de energia já existente (White 1949:368-69).

A teoria de White foi criticada por dar ênfase quase absoluta aos factores tecnológicos e aos elementos materiais dos sistemas culturais. Um dos principais problemas da sua teoria é que ela não explica porque é que umas sociedades foram capazes de domesticar e aproveitar mais energia do que outras, nem explica porque é que determinadas sociedades tendo sido capazes de aproveitar quantidades enormes de energia vieram posteriormente a ruir e desaparecer, como no caso das sociedades clássicas do Médio Oriente e da América Central e do Sul.

Julian H. Steward (1902-1972), colega de White, preocupou-se mais em explicar situações concretas e específicas de evolução cultural, criticando o paradigma teórico de White pela sua excessiva generalidade e universalidade. Por outro lado, White acusou Steward de cair na armadilha boasiana e dar demasiada atenção aos particularismos da história em detrimento de uma teoria geral de evolução cultural. Marshall Shalins (1930-) e Elman Service

(1915-1996), estudantes treinados por White e Steward, e que mais tarde se tornaram antropólogos influentes, tentaram conciliar as teorias dos seus antecessores desenvolvendo as ideias de evolução específica, a qual se refere ao processo de evolução cultural característico de cada sociedade no seu ecossistema particular, e de evolução geral, que se refere à maneira como a humanidade evolui na generalidade, isto é, passando de formas de aproveitamento de energia menos complexas para outras mais complexas. Por outras palavras, a evolução específica corresponde à ideia de evolução multilinear de Steward, enquanto a evolução geral corresponde à ideia de evolução universal e unilinear de White. A grande diferença entre evolucionismo clássico e o neo-evolucionismo é que este procura relacionar mudança evolutiva com a emergência de formas de adaptação ecológica mais eficientes. A evolução depende assim essencialmente da tecnologia de aproveitamento e manuseamento da energia. Enquanto para os evolucionistas do século XIX o "progresso" das "civilizações" dependia essencialmente do desenvolvimento da mente humana, sendo sobretudo uma questão cultural e não técnica ou natural.

O estruturalismo

O responsável pela adaptação do modelo estruturalista à antropologia foi o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (1908-), inspirado pelo trabalho de alguns dos linguistas do chamado Círculo de Praga, como Nicolai S. Trubetzkoy (1890-1938) e Roman Jacobson (1896-1982). À influência do Círculo de Praga Lévi-Strauss juntou as ideias de Émile Durkheim e Marcel Mauss (1872-1950), introduzindo na antropologia o modelo linguístico da oposição binária ou das categorias contrastantes, como também é por vezes designado.

Enquanto o estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown se preocupava acima de tudo com o funcionamento do sistema social, o estruturalismo de Lévi-Strauss procurava descobrir a origem desse mesmo sistema, assim como provar a universalidade dessa origem, a qual segundo ele se ancorava na estrutura profunda da mente humana, que ele via como única e universal, ao contrário de Lucien Lévi-Bruhl (1857-1939), que defendia a existência de uma "mentalidade primitiva" diferente da mentalidade do "europeu civilizado". (Lévi-Bruhl 1922) Segundo Lévi-Strauss, a cultura, expressa através dos rituais, da arte e do quotidiano, não é mais do que a manifestação de uma estrutura mental profunda inerente à espécie humana. Por exemplo, o facto de as populações "primitivas" organizarem os casamentos através de um sistema de

moitiés (metades), que trocam entre si os indivíduos para fugir à endogamia, é um exemplo de organização binária. A estrutura binária da mente humana reflectir-se-ia assim na linguagem e nas instituições culturais humanas.

O caso das metades (*moieties*, como são designadas na literatura antropológica de língua inglesa) e do sistema de casamentos nas estruturas de parentesco é um exemplo de organização e estrutura binárias. A sociedade estabelece regras de troca que obrigam os indivíduos a circular entre metades através do sistema de casamento. O mundo à nossa volta é organizado em categorias que se opõem umas às outras; por exemplo, alto-baixo, cozido-cru, norte-sul, mau-bom, terra-ar, cá-lá, cultura-natureza, etc. De acordo com a teoria estruturalista, toda a construção cultural do mundo se faz com base num sistema de oposições. Segundo Lévi-Strauss, esta organização do mundo em categorias opostas não decorre somente de uma necessidade prática, mas essencialmente de uma necessidade intrínseca da mente humana. A cultura é uma manifestação da nossa estrutura mental. A natureza profunda da mente força-nos a organizar o mundo à nossa volta através de um sistema de contrastes binários que obedece aos mesmos princípios que a linguagem falada humana, o produto cultural por excelência.

O estruturalismo exerceu uma extraordinária influência na antropologia um pouco por toda a parte, mas particularmente na Europa e, um pouco mais tarde, nos EUA. Na Grã-Bretanha, Edmund Leach (1910-1989), Rodney Needham (1923-) e Mary Douglas (1921-), entre outros, procuraram adaptar a teoria de Lévi-Strauss às suas etnografias, em vez de procurarem definir uma estrutura universal subjacente a todos os sistemas culturais, tal como Lévi-Strauss pretendeu fazer com o estudo dos mitos. Os princípios universalistas do estruturalismo nunca foram bem digeridos pela antropologia social britânica.

Uma das maiores críticas refere a frequente falta de uma base etnográfica sólida que demonstre a existência dessa estrutura profunda da mente humana, que supostamente determina a forma como os sistemas culturais se organizam. As interpretações de Lévi-Strauss são, nalguns casos, completamente arbitrárias, não havendo a possibilidade de as testar por serem consideradas à partida fora de qualquer possibilidade de teste. Mas a sua maior falha é não explicar porque é que havendo uma só estrutura universal existe uma diversidade tão grande de padrões e sistemas culturais à escala mundial. Ou, porque razão a mesma estrutura mental se exprime de formas tão diversas? Veja-se, por exemplo, o caso dos milhares de línguas diferentes existentes no mundo.

Como pode uma só estrutura produzir tanta diversidade? Esta é uma questão a que os linguistas estruturais tentam responder em relação à língua.

A nova etnografia ou etnociência

Existe algo de comum entre o estruturalismo e a etnociência: ambos derivam os seus princípios da linguística estrutural. Para os estruturalistas trata-se de descobrir as regras que emanam da estrutura mental que governa a linguagem e o pensamento humanos. Para os etnocientistas trata-se de descobrir o quadro mental, definido culturalmente, que orienta o comportamento humano numa dada sociedade. Mas enquanto o estruturalista define ele próprio as categorias binárias de oposição com que vai interpretar a cultura que é objecto do seu estudo, o etnocientista procura entender e usar as categorias dos próprios actores, tentando não contaminá-las com as suas próprias categorias. O seu objectivo é descobrir o mapa cognitivo que governa os comportamentos e, a partir dele, explicá-los.

Usando uma metáfora podemos dizer que os indivíduos são como que comandados por um sistema operativo, arquivado no seu cérebro, e que se conseguíssemos aceder a esse sistema estaríamos em condições de entender o comportamento humano e o sentido dos sistemas culturais. Cada cultura possui o seu sistema operativo próprio. O etnocientista procura não misturar as categorias do seu próprio sistema operativo com as do sistema que estuda. O que a etnociência não explica é porque é que diferentes sociedades desenvolvem diferentes sistemas operativos (basicamente o mesmo problema do estruturalismo com a sua noção de estrutura profunda). Outro problema desta abordagem é aquilo a que se pode chamar "o perigo do informante bem informado", ou seja, como o número de potenciais informantes é ilimitado, os etnógrafos, por razões práticas de capacidade, têm de trabalhar com um pequeno número apenas, acabando frequentemente por ficarem limitados a apenas um informante. Este, muitas vezes, é escolhido devido a uma aparente maior competência para descodificar o sistema operativo da sua cultura, ou, simplesmente, por ser de contacto fácil. Assim, pode imaginar-se o que acontece quando o etnógrafo fica dependente de informantes do calibre de Stephen Hawking, Einstein, Newton, ou outros do género: acaba por ficar com um entendimento demasiado *sui generis* do sistema cultural em questão. É sempre possível encalhar num informante "demasiado bem informado" e atípico que nos pode levar a um entendimento da sociedade demasiado afastado dos padrões normais. A concepção que um cosmólogo como Stephen Hawking tem do universo pode ser muito interessante, mas não é seguramente representativa do pensamento "oci-

dental" ou, sequer, da maior parte dos habitantes de Cambridge. A maior parte dos "ocidentais" nem sequer domina a noção de cosmos.

Ward Goodenough (1964) Anthony Wallace (1965) e Roy D"Andrade (1961) são alguns dos antropólogos representativos da nova etnografia ou etnociência[2].

A antropologia interpretativa

Os primeiros sinais da abordagem interpretativa na antropologia datam da década de 1960, e têm a ver com a influência dos estudos literários e da crítica literária (Clifford & Marcus 1986). Um dos primeiros antropólogos a popularizar a ideia de que as culturas são como textos literários à espera de interpretação antropológica foi Clifford Geertz (1973). Segundo ele, os antropólogos (ou melhor, os etnógrafos) são intérpretes selectivos que escolhem os aspectos que mais lhes interessam nas sociedades que estudam. São eles que tornam a cultura do "outro" acessível a um "público" ansioso por consumir a diferença, e a diferença é aquilo que esse público não encontra na sua própria cultura e que acha fascinante na cultura dos outros. O antropólogo funciona como um intérprete que torna inteligíveis as coisas estranhas após o exercício da sua capacidade interpretativa, uma espécie de tradutor intercultural que só traduz as partes que acha capazes de cativar a sua audiência (Geertz 1973, Marcus & Fischer 1986). Para muitos antropólogos a interpretação é o único objectivo que a antropologia pode prosseguir com sucesso.

Aos defensores da "antropologia interpretativa" opõem-se os defensores de uma "antropologia científica", baseada em critérios de observação e análise semelhantes aos das ciências naturais. William Haviland (1934-) é um conhecido defensor da antropologia enquanto ciência, o que aliás se vê pela maneira como a antropologia é tratada no seu manual, sucessivamente re-editado ao longo das últimas três décadas. A distinção entre antropologia interpretativa e antropologia explicativa é claramente estabelecida pelo antropólogo francês Dan Sperber (1985:34) ao afirmar que enquanto o objectivo da interpretação é tornar acessível o entendimento intuitivo emanado da própria cultura que está a ser objecto dessa interpretação, o objectivo de uma explicação é proporcionar um entendimento geral e universal, cuja validade não emana da própria cultura que é objecto dessa explicação.

[2] Para uma interessante e detalhada análise desta corrente na antropologia veja-se Harris (1968).

Enquanto o intérprete lida com sentimentos e emoções, o cientista lida com causas cujo entendimento escapa aos próprios participantes (ver Batalha 1998). A interpretação e a explicação não se excluem mutuamente, podem antes ser abordagens complementares. Uma interpretação intuitiva descrita em termos causais e universais pode, quando cientificamente testada, gerar uma poderosa explicação. O problema é definir como se testam intuições de modo a transformá-las em generalizações científicas.

A ecologia cultural

Alguns antropólogos procuram compreender as sociedades que estudam relacionando o seu funcionamento com os ecossistemas onde elas se encontram. A ecologia cultural considera a interacção entre as características do ecossistema e o apetrechamento tecnológico humano como sendo a principal condicionante da organização das sociedades humanas. Para antropólogos como Andrew P. Vayda e Roy Rappaport (1926-1997) os traços e comportamentos culturais podem ser ou não adaptativos. É a selecção natural que se encarrega de seleccionar positiva ou negativamente os comportamentos que cada grupo humano adopta na exploração dos recursos naturais. Os grupos humanos que tiverem os comportamentos mais adequados à sobrevivência num determinado ecossistema terão maior sucesso reprodutivo e deixarão descendência, enquanto os que tiverem comportamentos menos adequados desaparecerão por falta de descendência.

O exemplo clássico deste tipo de abordagem é o estudo feito por Rappaport (1968) sobre a vida dos tsembaga, na Nova Guiné. Os tsembaga vivem do cultivo das suas hortas e da criação de porcos, que apenas abatem a intervalos esporádicos. Os porcos mantêm a aldeia limpa comendo os restos, tal como os cães na Europa e América ou as vacas na Índia. Os porcos limpam também o terreno das hortas de ervas e talos. Além disso, a sua criação não levanta grandes problemas desde que o seu número se mantenha reduzido. Porém, quando o seu número aumenta em demasia eles tornam-se competidores pela comida dos próprios tsembaga. Em vez de comerem os restos começam a comer as próprias culturas e a situação pode sair de controlo, criando tensões sociais exageradas que motivam rixas e problemas entre vizinhos.

Segundo Rappaport, para lidar com o problema do excesso de porcos, os tsembaga desenvolveram um complexo ciclo de rituais que envolve a matança periódica daqueles. Desta forma, todo o ritual envolvendo a matança dos porcos é visto como um forma de adaptação ambiental mediada por comporta-

mentos culturais. A questão principal que se coloca em relação à explicação de Rappaport é se não haveria outras maneiras mais adaptativas de lidar com o excesso de tensão social originado pelo aumento do número de porcos, como, por exemplo, o abate moderado a intervalos mais curtos, em vez de esperar longos períodos e matar os porcos quase todos de uma vez, criando assim um excedente momentâneo de carne.

Uma situação do mesmo tipo da dos tsembaga ocorre com os abelam, também na Nova Guiné, mas deste vez com inhames em vez de porcos. Segundo Scaglion (1998) os abelam investem uma enorme quantidade de energia no cultivo de inhames gigantes (chegam a atingir vários metros) a que é atribuído um carácter cerimonial. Durante os seis meses em que se dedicam ao cultivo dos inhames abstêm-se de ter relações sexuais. Os abelam dizem que os inhames precisam de tranquilidade para crescer, por isso, durante o tempo em que eles estão a crescer evitam envolver-se em guerras com as aldeias vizinhas e em querelas internas. Desta forma, o cultivo de inhames é um elemento funcional que favorece a harmonia e paz durante períodos relativamente largos. Além disso, enquanto cultivam os inhames cerimoniais os abelam não caçam, o que garante protecção ambiental às espécies caçadas. A abstinência sexual associada ao cultivo dos inhames contribui também para o equilíbrio demográfico da população dos abelam.

Como afirmam os antropólogos Ember & Ember (1996:42), sem a possibilidade de testar soluções alternativas é difícil um ecologista cultural provar que determinados costumes observados numa sociedade fazem parte da solução adaptativa ideal, e que não haveria outros igualmente funcionais. O ecologista cultural apenas pode testar o que observa e não aquilo que poderia estar no lugar do que observa.

A economia política

Tal como a ecologia cultural, a economia política considera que a evolução e transformação das sociedades é influenciada por forças exteriores. Mas enquanto para a ecologia cultural a natureza dos ecossistemas é o elemento determinante, para a economia política o que é determinante é a influência que os grandes estados e potências macro-económicas exercem sobre o resto do mundo menos industrializado. O mundo actual é visto como o resultado do desenvolvimento, em grande medida, da organização política e económica de países como Portugal, Espanha, França, Holanda e Grã-Bretanha ocorrida durante a época dos descobrimentos e da colonização.

Alguns dos pioneiros que incorporaram na antropologia o estudo da economia política foram discípulos de Julian Steward e achavam que a teoria ecológica cultural deste era insuficiente para explicar o que se havia passado na história mais recente da humanidade. Eric Wolf (1923-) e Sidney Mintz (1922-), dois exemplos disso, defendem ter sido o colonialismo norte-americano, assente numa agricultura de plantações de açúcar e café destinada a fornecer os mercados europeus, que determinou a forma como a sociedade porto-riquenha se desenvolveu ao longo do século XIX e XX (veja-se Steward 1956). Outro exemplo é dado pelo trabalho de Eleanor Leacock (1922-1998) sobre os índios montagnais-naskapi da Península do Labrador, concluindo que o seu sistema de territórios de caça familiares não era uma característica antiga mas sim o resultado do contacto com os europeus envolvidos no comércio de peles (Leacock 1954:1-59). Em ambos os casos, a compreensão do funcionamento daquelas sociedades implicava relacioná-las com o sistema global em que estavam inseridas, apesar de essa relação poder não ser imediatamente aparente.

Nas décadas de 1960 e 70, os trabalhos de André Frank (1967) e Immanuel Wallerstein (1974) tiveram influência significativa na ligação da economia política com a antropologia económica e política. As teses de ambos são no sentido de relacionar o desenvolvimento das grandes potências industriais com o subdesenvolvimento dos países pobres do Terceiro Mundo. Mas enquanto Frank se mostrou mais interessado na análise da situação dos países subdesenvolvidos, Wallerstein preocupou-se mais em definir e explicar o sistema mundial capitalista, o qual segundo ele levou à dicotomia cada vez mais acentuada entre os mundos desenvolvido e subdesenvolvido, entre o "Norte" e o "Sul". A ideia da existência de um sistema económico mundial, levou os antropólogos a abandonarem a ideia tradicional de que as pequenas sociedades estudadas por si levavam uma existência isolada e livre de qualquer influência externa significativa. A economia política de Wallerstein e de outros ajudou a acabar com o mito das pequenas sociedades isoladas, de que sofreu o funcionalismo e o estrutural-funcionalismo da antropologia social britânica durante décadas.

A sociobiologia ou ecologia do comportamento

O princípio básico das teorias sociobiológicas e da ecologia comportamental é, tal como acontece com a ecologia cultural, o de que os padrões de comportamento humano são o resultado de um processo de selecção natural e cul-

tural. A ideia de explicar os comportamentos sociais baseando-se em princípios biológicos foi primeiro adoptada em relação a certas espécies de insectos, como as abelhas e as formigas, por entomologistas como Edward O. Wilson (1975), figura fundadora da sociobiologia.

Wilson defende que o comportamento humano é largamente determinado pelos genes e que a cultura apenas responde a impulsos genéticos dando-lhes determinada forma. Os indivíduos tendem a adoptar comportamentos que favorecem a reprodução dos seus genes em vez dos genes de outros indivíduos, em relação aos quais não possuem laços genéticos fortes. Nos grupos, os indivíduos procuram favorecer a reprodução daqueles que lhes são mais próximos geneticamente. Os comportamentos que se revelam mais adaptativos tendem a passar de geração em geração devido ao maior sucesso reprodutivo dos seus actores. Adeptos de uma sociobiologia mais radical, como Richard Dawkins (1976), chegam ao ponto de afirmar que os humanos, tal como outras espécies animais, não passam de máquinas comandadas por genes egoístas apenas interessados em garantir a continuidade nas gerações futuras e obrigando, assim, os indivíduos a adoptarem os comportamentos sociais que maior sucesso reprodutivo garantem.

Estas teorias defendem que a evolução sociocultural é determinada pela busca do bem individual ou de pequenos grupos familiares estreitamente relacionados geneticamente, e não pela busca de um bem colectivo social geral. No fundo representam a negação do interesse colectivo social e do espírito comunitário, e nisso seguem a linha do darwinismo social reinante na viragem do século XIX para o XX. O grande problema destas teorias é como explicar que um grande número de pessoas tenha comportamentos que ao invés de maximizarem a sua reprodução a minimizam. Será que os cerca de 1500 portugueses(as) que morrem na estrada todos os anos estão a maximizar de alguma forma desconhecida o sucesso reprodutivo dos seus genes? Este tipo de comportamentos, que não possuem qualquer vantagem reprodutiva, dificilmente poderão ser explicados pela sociobiologia. Teorias do comportamento social como esta proliferam no começo do século XXI devido à crescente credibilização da biologia e do seu discurso sobre genes e genética. Começa a ser cada vez mais frequente atribuir-se comportamentos humanos fundamentais a uma determinação genética contida no ADN humano, em vez de se procurar resposta na própria cultura humana. De certo modo, os genes começam a ter na cultura ocidental (mais propriamente no ramo científico desta) o papel que os espíritos têm noutras culturas (como as ameríndias, por

exemplo). Os genes ocupam actualmente o lugar central na biologia que foi ocupado pelos germes no século XIX.

Sobre o conceito de cultura

A noção de cultura é das mais enganosas para o estudante de antropologia, devido ao facto de ter na antropologia, e nas ciências sociais em geral, um uso diferente da linguagem quotidiana. Este associa cultura a determinados aspectos da vida social, como saber ler, saber música, ser pessoa de grande saber, ser culto, etc. Na linguagem corrente ter cultura significa ser instruído em termos literários, científicos, musicais e artísticos. Em antropologia, cultura não quer dizer saber interpretar Mozart ou ler Shakespeare. Como afirmou o antropólogo Ralph Linton,

> Cultura refere-se ao modo de vida global em qualquer sociedade, e não simplesmente aos aspectos que cada sociedade considera superiores ou mais desejáveis. Assim, cultura, quando aplicada ao nosso próprio modo de vida, não tem nada a ver com tocar piano ou ler Browning[3]. Para o cientista social, tais actividades são apenas elementos pertencentes ao todo cultural. O qual inclui coisas tão mundanas como lavar pratos e guiar, as quais, em termos de estudo da cultura, valem o mesmo que as actividades "refinadas" da vida social. Daí que para os cientistas sociais não existam sociedades ou indivíduos incultos. Cada sociedade tem uma cultura, por mais simples que ela possa ser, e todo o ser humano é nesse sentido um ser culto (Linton 1945:30, trad. minha).

O conceito de cultura foi uma peça fundamental na afirmação académica e institucional da antropologia, na viragem do século XIX para o XX. Muito provavelmente, a primeira definição claramente antropológica de cultura foi escrita por Edward Burnett Tylor em *Primitive Culture* (1871). Cultura aparece aí definida como um complexo global que inclui o conhecimento, a arte, a crença, a lei, a moral, os costumes e outras capacidades adquiridas pelo homem como membro da sociedade (Tylor 1871:1). Cerca de oitenta anos mais tarde Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn (1905-1960), revisitando a literatura antropológica mais importante até então publicada, encon-

[3] Linton refere-se à poetiza britânica Elizabeth Barret Browning (1806-1861), cuja obra maior é *Sonnets From the Portuguese* (1850).

traram mais de cem definições diferentes de cultura (Kroeber & Kluckhohn 1952). O que demonstrava já então a grande dificuldade em definir o conceito e a sua pouca operacionalidade. O conceito de cultura na antropologia é um pouco como o conceito de vida na biologia: ninguém é capaz de definir exactamente o que é. Na velha tradição germânica a cultura era vista como a totalidade do equipamento técnico de uma sociedade (Small 1905:59). Na sociologia e antropologia norte-americanas do princípio do século XX cultura era frequentemente sinónimo de estrutura social (Ward 1907:235), outras vezes vista como uma associação complexa de ideias (Wissler 1916:197), e ainda outras como parte da personalidade (Kroeber & Kluckhohn 1952:114). Como diz Weiss (1973:1377), para conseguirmos uma definição verdadeiramente holística de cultura teríamos de somar todas estas definições parcelares. Muitos entendiam também que a produção material não deveria ser incluída no conceito de cultura e que este apenas deveria incluir ideias e valores (Beals & Hoijer 1965:298; Bagby 1953:538; Bain 1942:90; Bidney 1944:32, 36, 1947:379; Ford 1937:226; Goodenough 1971:18-19; Hoebel 1956:176; Linton 1955:36-37; Murdock 1932:205; Piddington 1957:521-22).

No entanto, é inegável que a "cultura material" exerce uma influência determinante nas nossas ideias e na construção e definição dos aspectos mentais da cultura (Weiss 1973:1378). A discussão sobre a importância das ideias e dos comportamentos na cultura, e se uns devem ser tidos mais em conta do que outros, é uma discussão do tipo daquela que procura determinar se o que surgiu primeiro foi o ovo ou a galinha. Mas, apesar disso, uma parte das definições de cultura tende a estabelecer uma separação entre comportamentos e ideias, assim como entre os elementos materiais e os conceitos que os explicam. Temos, portanto, pelo menos três planos: o dos comportamentos, o das ideias e o dos objectos. Alguns antropólogos consideram que cultura não são os comportamentos, mas sim os valores e crenças que guiam e ajudam a interpretar esses comportamentos (Haviland 1999:36). No entanto, a perspectiva de que são as ideias e os valores que determinam os comportamentos e não o contrário é discutível. Marvin Harris (1927-2001) considera que

> Para alguns antropólogos, a cultura consiste nos valores fundamentais, motivações, regras morais e éticas, e significados que formam o sistema social. Outros acham que a cultura abarca não só os valores e ideias, como também o conjunto global das instituições sociais sob as quais a humanidade vive. Outros acham que ela consiste exclusivamente nas formas de

> agir e pensar aprendidas. Outros enfatizam a influência genética no repertório cultural humano. Outros, ainda, acham que a cultura se constitui exclusivamente de ideias e pensamentos, enquanto outros quantos defendem que ela consiste nos pensamentos e ideias mais os comportamentos que lhe estão associados. A minha visão pessoal é que a cultura são as formas de vida social aprendidas, o que inclui tanto o pensamento como o comportamento (1999:19, trad. minha).

A questão sobre o que é mais importante na definição da cultura, se os sistemas de ideias e pensamentos, se os comportamentos dos indivíduos, esconde uma outra: O que é que determina o quê? São as ideias que determinam os comportamentos ou o contrário? Provavelmente, existe uma influência mútua em diferentes momentos de um determinado ciclo temporal. Uma das razões que levou a maioria dos antropólogos a extirparem a "secção" dos comportamentos da definição de cultura é o facto de eles pensarem que os comportamentos são mais variáveis e efémeros do que as ideias e, portanto, mais difíceis de estudar e definir. Geertz (1973:144-5) acha que cultura é a teia de significados com que os seres humanos interpretam a experiência e guiam a acção. William Durham (1992), um antropólogo-biólogo da Universidade de Stanford, na Califórnia, acha que se deve estabelecer uma distinção entre cultura e comportamento humano porque o que interessa são as ideias que guiam esses comportamentos, e que além disso os comportamentos não são exclusivamente determinados pela cultura mas também pelos genes e pelo ambiente. Oswald Werner (1973:288) usa o argumento de que os comportamentos não devem ser tidos em conta na análise da cultura por serem efémeros e um epifenómeno das ideias que os orientam.

Mais interessante do que discutir se o conceito de cultura deve ou não incluir o comportamento humano, é tentar perceber em que medida é que as ideias guiam os comportamentos existentes ou os novos comportamentos, gerados muitas vezes por mero acidente ou através de processos de tentativa e erro, e dão origem a alterações no mapa cognitivo com que os indivíduos se orientam no seu quotidiano. Como as pessoas muitas vezes agem sem respeitar as regras (guardadas na mente sob a forma de ideias) o antropólogo não tem outro remédio, frequentemente, senão prestar atenção aos comportamentos, que podem estar em completo desacordo com as regras prescritas para essas situações. Pouco importa a existência de um sistema de regras e tabus que proíbe as relações sexuais entre pessoas da mesma família nuclear se as filhas tiverem de dormir junto com os irmãos ou até mesmo com os pais.

Nessas circunstâncias, o resultado provável é um elevado número de casos de incesto, apesar da existência de uma regra cultural que torna a prática moralmente condenável.

Um exemplo mais óbvio e abrangente é o caso da profunda transformação ocorrida na sociedade industrial norte-americana, tal como no mundo industrializado de uma maneira geral, após a Segunda Guerra Mundial. Antes, a sociedade norte-americana era marcada por uma ideologia social em que o papel da mulher era ficar em casa a cuidar dos filhos e do marido, e a assegurar as tarefas domésticas. Porém, durante a Segunda Guerra e após, as mulheres começaram a entrar no mercado de trabalho em grande número, tendência que se acentuou mais ainda nas décadas de 1960 e 70. Mas enquanto o comportamento das mulheres começou a mudar na década de 1950, a ideia de que o lugar delas era em casa manteve-se pelo menos até à década de 1970 (o que, aliás, explica porque durou até tão tarde a luta política do movimento de libertação da mulher). Foi preciso mais de duas décadas para que o novo papel da mulher passasse a fazer parte do repertório ideacional da sociedade norte-americana. Foi a adopção de novos comportamentos sociais por parte das mulheres que acabou por induzir a mudança ideológica necessária à sua posterior aceitação pela corrente social dominante na sociedade norte-americana.

Com diz M. Harris, "claramente, comportamentos e ideias devem ser vistos como elementos numa relação de influência mútua" (1999:28). Se no curto prazo as ideias guiam os comportamentos, no longo é o comportamento que induz a mudança daquelas. Desde que Alfred Kroeber se rendeu à sociologia de Talcott Parsons (1902-1979), na qual o sistema social é definido como uma construção ideacional, que a maior parte dos antropólogos insiste no lado ideacional da cultura em detrimento do lado comportamental. Independentemente do que consideremos serem os aspectos mais importantes da cultura, uma das suas principais características é o facto de ela ser partilhada por grupos de pessoas, que podem ser maiores ou mais pequenos, conforme os locais e os contextos. O facto de partilharmos um sistema de navegação social com outros indivíduos permite-nos antecipar e compreender os comportamentos uns dos outros. A vida cultural em sociedade pode ser definida como um grupo de pessoas actuando num determinado espaço, dependendo umas das outras em termos de sobrevivência e partilhando uma cultura comum. Contudo, embora se dê geralmente ênfase aos aspectos relacionados com a partilha, homogeneidade e uniformidade da cultura, a verdade é que as

culturas não são apenas isso. Em todas elas existem diferenças de comportamento relacionadas com a idade, o género, etnicidade e o estatuto social dos indivíduos em geral. E também essas diferenças são codificadas em termos culturais. Dentro de cada cultura existem variações subculturais específicas de cada grupo. Por exemplo, numa dada sociedade todos os indivíduos podem usar a mesma língua nacional e entenderem-se, mas depois existe toda uma variação sociolinguística que separa esses mesmos indivíduos por género, idade, regiões, profissões, etc. Assim, cultura significa identidade e diferença dentro da mesma sociedade.

Outra das características da cultura é o ter de ser aprendida e não nascer inscrita nos nossos genes. Como afirmou Ralph Linton (1936), ela é a nossa herança social. Através da enculturação os indivíduos aprendem na sociedade as regras de comportamento necessárias à sua sobrevivência nesse contexto. Nas últimas décadas, tem-se questionado a ideia de a aprendizagem cultural ser um fenómeno exclusivamente humano e cada vez parece mais evidente que outras espécies dependem igualmente da aprendizagem cultural para sobreviverem no seu quotidiano. Os chimpanzés são provavelmente a espécie que mais se aproxima de nós em termos da importância da aprendizagem cultural. É hoje inquestionável que aquilo a que vulgarmente chamamos "educação" ocupa uma parte importante da vida de um chimpanzé, à semelhança do que acontece com um juvenil humano.

Hoje em dia, o conceito de cultura já não ocupa o lugar central que ocupou no debate antropológico da primeira metade do século XX. Um debate que acabou por conduzir a uma clara separação de agendas entre a antropologia cultural norte-americana, centrada no estudo da "cultura", e a antropologia social britânica, centrada no estudo da "sociedade". Nas décadas de 1930-40 Radcliffe-Brown (1937:174), Meyer Fortes (1906-1983) e Evans-Pritchard (1940:3) proclamavam que a questão central da teoria sociológica era a relação entre cultura e sociedade. Seguindo a tradição antropológica boasiana, cultura é um todo integrado, apesar de os antropólogos frequentemente falarem apenas das partes que integram esse todo. Por exemplo, nalguns círculos da antropologia é comum ouvir-se falar de traços e elementos culturais, padrões de cultura, minorias, maiorias, etc. Mas tudo isso faz parte de um todo integrado que funciona como um sistema, embora às vezes não pareça, cuja existência alguns continuam a questionar em nome de outros projectos e agendas científicas. Tudo o mais que se possa dizer sobre cultura serve apenas para alimentar disputas académicas.

2
A EVOLUÇÃO HUMANA

Embora as provas científicas sobre a evolução humana tenham sido recolhidas ao longo dos últimos cento e cinquenta anos, a última década tem sido particularmente rica no adicionar de informação paleontológica. A história da evolução é um processo aberto em constante reescrita e, portanto, tudo o que direi neste capítulo pode já não corresponder à última versão mais oficial.

A chamada evolução humana constituiu o tema de lançamento da antropologia moderna e científica no século XIX. Até cerca de meados do século XX, a antropologia era entendida pela pessoa comum com uma cultura académica média, tanto na Europa como nos EUA, como o estudo das "raças humanas". Os mais esclarecidos incluiriam nela também o estudo dos primatas. Antropologia significava antes de mais antropologia física. Actualmente, a questão da evolução humana está remetida em grande medida para a especialidade antropologia biológica, um ramo perfeitamente autónomo dentro da antropologia geral. Na antropologia cultural norte-americana as questões relacionadas com a evolução humana, particularmente na sua ligação com a evolução cultural, continuam a ter alguma importância, embora tenham perdido centralidade na última década e meia devido, em grande medida, a um certo revivalismo das ideias criacionistas, que se têm tornado "doutrina oficial" em algumas escolas e universidades da América do Norte. O velho debate entre criacionistas e evolucionistas está para ficar e durar, agora alimentado por um clima pós-moderno adverso a construções teóricas creditadas como ciência.

A evolução biológica

Tudo indica que chegámos ao que hoje somos num curto período de tempo se considerarmos a escala temporal de evolução do universo, ou, mesmo, a

escala temporal do nosso sistema solar. Se considerarmos apenas o período desde a origem e evolução da vida, a nossa existência como espécie tem apenas alguns segundos se adaptada à escala temporal do calendário com que nos orientamos no quotidiano. A vida começou com as primeiras moléculas de ADN (Ácido Desoxirribonucleico), no chamado caldo primitivo (tudo parece ter começado na água, afinal de contas), e foram precisos milhões de anos de acidentes e erros na reprodução desse mesmo ADN para que surgissem os primeiros hominídeos. Uma molécula de ADN tem a forma de uma dupla hélice espiralada em que as partes laterais são moléculas de açúcar e fosfato. Todos os travessões da dupla hélice são formados por apenas quatro tipos distintos de bases químicas (adenina, timina, citosina e guanina), que se ligam entre si de modo a formarem um código único para cada espécie de vida. O ADN contém toda a informação essencial ao desenvolvimento da vida em toda a multiplicidade de formas existente. O grande segredo da evolução da vida consiste na possibilidade de criar uma diversidade infinita a partir de um conjunto de matérias-primas limitado mas de grande plasticidade.

As primeiras formas de vida surgiram há cerca de 600 milhões de anos e antecedem a grande explosão de vida ocorrida no Período Câmbrico. A partir daí a evolução moveu-se por saltos e acontecimentos súbitos resultantes de inúmeras contingências (Gold 1977), em vez das mudanças graduais sugeridas por Darwin (1859). De todas as formas de vida surgidas a bacteriológica é a que dá maiores garantias de continuidade, pois muitas outras formas apareceram e desapareceram entretanto e as bactérias continuam aí. Mas das bactérias ao *Homo sapiens* vai um enorme percurso feito de acasos biológicos impossíveis de reconstituir na totalidade. O *Homo sapiens*, que vive há apenas um segundo geológico, não teria emergido para a vida se alguns acidentes evolucionários não tivessem acontecido. Por exemplo, se a nossa linhagem mais antepassada não estivesse entre as formas que deram origem aos vertebrados do Câmbrico, se alguns peixes não tivessem desenvolvido um esqueleto, que lhes permitiu deslocarem-se para terra dando origem aos vertebrados terrestres, se um meteorito não tivesse chocado com a Terra há 65 milhões de anos, acabando com o domínio dos dinossáurios e abrindo caminho ao triunfo dos mamíferos, e se uma linhagem de pequenos primatas não tivesse evoluído para uma postura bípede na savana seca africana há entre dois e quatro milhões de anos, talvez hoje não passássemos de uma espécie ecologicamente marginal com a extinção marcada, como acontece com os chimpanzés, gorilas, gibões e outros primatas dominados pelo *Homo sapiens*.

A cultura, tal como a definimos hoje, começou a emergir há pouco mais de dois milhões de anos. Em termos biológicos, a espécie humana pertence à ordem dos primatas, que inclui entre outros, lémures, társios, gálagos, macacos, gorilas, orangotangos e chimpanzés. Os primatas distinguem-se das outras ordens por terem mãos e pés distintos, com unhas em vez de garras e com capacidade preênsil, além disso os membros anteriores têm uma especialização diferente da dos membros posteriores. Os primatas possuem, ainda, uma visão muito precisa, têm poucas crias por parto, a gravidez é longa, tal como a infância das crias. Os primatas exibem um comportamento social complexo, que está relacionado com o elevado tamanho do seu cérebro. A razão pela qual a antropologia biológica se preocupa com os primatas em geral prende-se com o facto de os antropólogos pensarem que entre a espécie humana actual e os outros primatas existe um antepassado comum. O grande desafio é descobrir em que ponto da escala evolutiva se deu a separação e quem é esse antepassado. A discussão continua aberta e sem resposta definitiva à vista. Não está ainda determinado qual dos grandes primatas nos é geneticamente mais próximo, mas as análises de ADN apontam para que seja um dos dois, gorila ou chimpanzé (Caccone & Powell 1989; Goodman et al. 1990; Marks 1991; Sibley et al. 1990).

O que nós temos em comum com as outras espécies é um processo evolutivo mais ou menos semelhante, mas que por razões ainda não completamente esclarecidas fez do *Homo sapiens* o mais sofisticado de todos os produtores de cultura, capaz de colonizar o planeta à escala global. Um pouco à semelhança dos evolucionistas do século XIX, alguns antropólogos entendem que da observação do comportamento e anatomia de outros primatas, especialmente os chimpanzés, poderemos um dia vir a perceber o que se passou com a evolução humana. Os primeiros primatas apareceram numa altura em que os ecossistemas dominantes eram florestas de tipo tropical e subtropical, cobrindo regiões do mesmo tipo na América do Norte, Sudeste Asiático, Médio Oriente e África. O predomínio de extensas áreas de floresta terá criado condições para um modo de vida arborícola. A evolução, através de um processo de selecção natural, terá conduzido ao aparecimento de primatas adaptados a esse tipo de vida. Sendo pequenos podiam viver em ramos relativamente frágeis na copa das árvores, escapando assim à competição de outros animais mais pesados obrigados a viver no solo. A copa das árvores revelou-se um nicho rico em qualidade e diversidade de alimentos: folhas, rebentos, frutos, insectos, larvas, ovos de

aves, ninhos cheios de filhotes de pássaro, etc. Enquanto estes primatas primitivos vivendo na copa das árvores tinham acesso directo a uma fonte de proteína e minerais, as espécies que habitavam o solo tinham de esperar pela queda fortuita de animais e frutos, ficando assim em desvantagem.

A vida nas árvores obrigou a adaptações anatómicas e comportamentais significativas. Viver nas árvores, deslocando-se com rapidez e precisão de ramo em ramo e de copa em copa, exige elevada coordenação motora e uma visão precisa capaz de avaliar distâncias sem margem de erro. No início as quedas devem ter sido muitas e os riscos elevados. A vida no solo, embora mais pobre, não exigia tanta habilidade e coordenação motora. Mas a selecção natural acabou por favorecer claramente aqueles que melhor lidavam com os riscos da vida arborícola, no fundo, os melhores acrobatas. Para se ser bem sucedido na copa das árvores era preciso, além de habilidades acrobáticas, uma dentição apropriada à dieta disponível, composta principalmente por rebentos, folhas, frutos moles, mas por vezes protegidos por cascas duras, e uma variedade de insectos. O número de dentes, assim como o seu tamanho diminuiu, adaptando-se à nova dieta. Os primatas primitivos perderam alguns incisivos e ganharam caninos aguçados capazes de rasgarem as cascas dos frutos mais duros, expondo o miolo mole e altamente nutritivo. Os molares ganharam mais cristas, de modo a permitirem a mastigação mais eficaz de uma variedade maior de alimentos. Em resumo, os dentes dos primatas primitivos tornaram-se mais versáteis, servindo para agarrar, cortar e mastigar.

A vida nas árvores implicou o desenvolvimento de um equipamento sensorial apropriado. Se para os mamíferos que vivem no solo o olfacto é extremamente importante porque, por exemplo, permite caçar à noite sem a necessidade de ver a presa, nas árvores uma visão apurada é mais útil, por exemplo, quando se trata de avaliar a distância de um salto. Isso explicaria porque é que os primatas não têm um olfacto muito apurado em comparação com a sua visão. O equipamento ideal para avaliar distâncias num espaço tridimensional é uma visão estereoscópica a cores. Para isso é preciso que os olhos estejam posicionados lado a lado, de maneira a proporcionar a sobreposição do campo de visão. Uma visão estereoscópica a cores exige também um cérebro mais complexo e, portanto, maior. O tacto é também um sentido importante para quem tem de usar as mãos e os pés para agarrar ramos com grande precisão. Nos primatas, o tacto, em vez de ser captado por pêlos finos como noutras espécies, passou a ser captado por pequenas almofadas tácteis situadas nas extremidades dos dedos e nas palmas das mãos e dos pés.

A característica mais distintiva nos primatas é talvez o seu enorme cérebro. Um cérebro que viu aumentar enormemente a área dedicada ao pensamento e raciocínio. A vida na copa das árvores criou a necessidade de aumentar a capacidade de processamento do cérebro, pois a quantidade de informação relevante envolvida nesse modo de vida é muito grande. Isso por sua vez levou ao desenvolvimento da parte cerebral dedicada a esse processamento: o córtex. E o aumento do córtex, inicialmente ligado à vida na copa das árvores, terá contribuído para o aparecimento posterior de um "macaco" mais cerebral com capacidade de produzir cultura. A anatomia do esqueleto é outra das características que distingue os primatas de outros animais. Nos primatas, a abertura do crânio que serve de passagem à ligação entre o cérebro e a espinal-medula é maior e foi-se deslocando progressivamente para a parte mais central da base do crânio em vez da sua colocação mais anterior, como acontece por exemplo nos cães e outros mamíferos que se deslocam apoiados nos quatro membros. Este tipo de arranjo anatómico adequa-se perfeitamente a uma postura vertical. A cabeça encontra-se no alinhamento do centro de gravidade, mantendo assim um maior equilíbrio na locomoção. O declínio da importância do olfacto está associado à diminuição do prognatismo dos maxilares, por outras palavras, ganhámos uma face e perdemos o focinho tão característico de outras espécies, e que ainda permanece nos outros primatas.

Uma face em vez de focinho permite o posicionamento dos olhos frontalmente, o que interfere menos com a visão estereoscópica. Ao mesmo tempo, os ossos em volta do globo ocular tornaram-se mais resistentes e protectores do que noutros mamíferos. As articulações da clavícula com os braços permitem uma grande mobilidade destes, o que os tornou ideais para a locomoção nas árvores através de balanços apoiados nas mãos (braqueação). Para isso eram necessários também pés e mãos com capacidade táctil nas almofadas e unhas nas extremidades dos dedos. Com o desenvolvimento de uma articulação coxo-femural e ossos ilíacos adequados a uma postura completamente vertical e bípede, capaz de libertar completamente os membros superiores para outras funções e de permitir correr longas distâncias na perseguição de presas, ou de realizar curtos *sprints* para escapar a predadores, estava criado o *design* base dos antepassados do *Homo sapiens*. O cérebro volumoso e complexo, desenvolvido como resposta adaptativa às exigências sucessivamente colocadas pelos ecossistemas da copa das árvores e da savana, acabaria por se tornar decisivo no arranque cultural dos primeiros hominídeos.

A evolução cultural

Embora a evolução anatómica tenha sido extremamente importante, ela foi acompanhada por uma evolução cultural dependente da aprendizagem de novos comportamentos, responsáveis pela emergência de uma proto-cultura. Até há poucas décadas os antropólogos culturais defendiam que a cultura e os comportamentos sociais eram um exclusivo da espécie humana (e.g. Dias, 1959, 1982:25). Hoje sabe-se, devido ao aumento do volume de investigação dedicada ao comportamento dos primatas, que as coisas não são assim e que o leque de comportamentos aprendidos por outras espécies, primatas, mamíferos e até algumas aves, é bastante maior e mais diversificado do que antes se pensava. Alguns paleoantropólogos defendem, face às últimas provas fósseis encontradas na região central do Quénia, numa caverna rochosa chamada Enkapune Ya Muto (caverna do alvorecer na língua dos maasai) e nas cavernas de Klasies River Mouth, na África do Sul, que os humanos se tornaram anatomicamente modernos antes mesmo de terem um cérebro capaz de produzir cultura (Klein & Edgar 2002). Até há 50 mil anos a anatomia e comportamento humanos parecem ter evoluído de forma lenta e concomitante, mas de há 50 mil anos para cá enquanto a evolução anatómica parece ter cessado a evolução cultural acelerou exponencialmente.

Os chimpanzés são o exemplo preferido dos primatólogos para ilustrar a capacidade de aprendizagem dos grandes primatas não-humanos. Possuem uma organização social variável e a sua actividade quotidiana é constituída essencialmente por um leque de comportamentos que necessitam de ser aprendidos. Tal como na espécie humana, as mães desempenham um papel essencial na aprendizagem das crias. Tal como nas sociedades humanas, os machos têm geralmente mais poder do que as fêmeas, mas existem fêmeas mais poderosas do que alguns machos. Encontramos neles alguns comportamentos de sociabilidade que nos humanos estão muito mais desenvolvidos e refinados. Mas em termos de vida sexual, enquanto os humanos não possuem qualquer limitação temporal, os chimpanzés apenas copulam durante o período de fertilidade das fêmeas, que ocorre segundo um ciclo mensal semelhante ao das mulheres. Tal como na maior parte das espécies de primatas, as fêmeas e as crias constituem o núcleo principal do sistema social. A ligação da mãe com a cria dura cerca de cinco anos, período durante o qual ela tem de aprender tudo o que é

essencial à sua sobrevivência futura. Normalmente, as mães e as crias podem deslocar-se incorporando diferentes bandos, que são liderados por um macho alfa (alfa quer dizer que é aquele a quem todos os outros indivíduos se sujeitam). Os primatólogos acham que a família-tipo dos primeiros hominídeos poderá ter sido muito semelhante à actual família-tipo dos chimpanzés.

Tal como os humanos, os chimpanzés mostram uma elevada dependência em relação a comportamentos aprendidos. As crias aprendem por um processo de tentativa e erro semelhante ao das crianças, em que as reprimendas das mães desempenham um papel de grande importância indicando o que está certo e o que está errado. Os chimpanzés são também conhecidos pela sua capacidade de criar e usar ferramentas, que usam em variados contextos para resolver diferentes problemas, como, por exemplo, extrair formigas de um formigueiro com a vara de um ramo flexível. A aprendizagem necessária para usar essas ferramentas pode ter estado na origem da evolução cultural que, posteriormente, terá levado ao comportamento cultural complexo tão característico do ser humano.

Os chimpanzés praticam também um elevado nível de cooperação em actividades ligadas à sua subsistência, como por exemplo a caça aos babuínos, um dos seus petiscos predilectos. Apanhar um babuíno envolve um elevado nível de cooperação. Movem-lhe um cerco de forma a separá-lo do seu bando para depois o encurralarem na copa de uma árvore e procederem à sua captura ou forçarem a sua precipitação no solo. É possível que os chimpanzés actuais apenas se tenham tornado caçadores e carnívoros há relativamente pouco tempo por viverem em ecossistemas de transição entre a floresta e a savana. Nesse aspecto, podem estar a repetir aquilo que aconteceu com os primeiros hominídeos há milhões de anos.

Os primatólogos têm tentado provar nas últimas décadas que os primatas não-humanos possuem também capacidade para pensar e raciocinar, apesar de não possuírem um aparelho fonador capaz de produzir os sons necessários a uma linguagem falada de tipo humano. Nada de conclusivo se provou ainda, mas é possível que aquilo que os diferencia de nós seja mais a falta de um sistema de comunicação por fala do que propriamente a capacidade cerebral para comunicar através de um sistema de signos. O ensino da linguagem gestual, usada pelos surdos-mudos, a chimpanzés tem mostrado resultados surpreendentes (Goodall 2000).

Os australopitecídeos

Entre há 10 e 5 milhões de anos o clima global da Terra tornou-se mais fresco e seco. Como consequência as florestas cederam terreno às savanas, de vegetação mais rasteira. Muitas das espécies que se haviam adaptado ao longo de milhares de anos à vida na copa das árvores extinguiram-se, incluindo várias espécies de macacos, na Europa, África e Ásia. Tudo indica que apenas em África uma espécie de macaco foi capaz de fazer a transição com sucesso da floresta para a savana e de deixar uma linha de descendência que chegou até aos nossos dias. Se essa transição foi lenta e gradual ou rápida e abrupta ainda está por determinar. A temperatura e humidade globais diminuíram drasticamente. O aumento da calote de gelo na Antártida absorveu tanta água que o que hoje conhecemos como Mar Mediterrâneo secou. A falta de humidade fez encolher as florestas e estender as savanas um pouco por todo o lado.

Hoje, podemos dizer, com alguma segurança, que os antepassados mais remotos da espécie humana, assim definidos pela adopção de uma postura bípede, surgiram há cerca de 6 milhões de anos a partir de um primata africano. Entre 6 e 2,5 milhões de anos atrás surgiram várias espécies bípedes com uma anatomia e um cérebro de tipo simiesco. Há cerca de 2,5 milhões de anos foram produzidas as primeiras ferramentas de pedra, que serviram para juntar a uma dieta essencialmente vegetariana a carne e o tutano retirado dos ossos. Há cerca de um milhão de anos existiam diferentes tipos físicos de hominídeo nos diferentes continentes. E há cerca de 50 mil anos uma população de africanos já com características dos humanos modernos migrou para a Europa e Ásia (Klein & Edgar 2002:7-8). A genética e a bioquímica dizem-nos que, muito provavelmente, os nossos parentes vivos mais próximos são os chimpanzés. Partilhamos com eles cerca de 98 por cento do nosso ADN e devemos ter-nos separado da sua linha evolutiva há pelo menos 4-5 milhões de anos. Os fósseis mostram que há pelo menos 4 milhões de anos que seguimos um caminho independente de quaisquer outros primatas. As provas mais seguras apontam para a nossa ligação a um antepassado dos actuais primatas designado por *Ramapithecus*, que habitou partes da Ásia, África e Europa entre 8-15 milhões de anos atrás. Trata-se de um primata muito parecido com os actuais orangotangos.

Segundo Pilbeam (1986), o *Ramapithecus* daria um excelente antepassado de qualquer dos primatas actualmente existentes, incluindo o *Homo*

sapiens. O *Ramapithecus* terá vivido na fronteira da floresta com a savana, aproveitando alimentos de ambos os ecossistemas, numa altura em que as florestas estariam a dar lugar a áreas de savana cada vez maiores devido a alterações climáticas. Assim, este nosso antepassado foi-se progressivamente adaptando à vida na savana e assumindo uma postura vertical, perdendo a sua locomoção arborícola. Porém, os paleoantropólogos não consideram o *Ramapithecus* como sendo o primeiro hominídeo, pois acham que ainda possuía características demasiado próximas dos primatas não-humanos. As raízes da humanidade encontram-se no *Australopithecus*, cuja antiguidade ronda os 4 milhões de anos. Muitos antropólogos consideram pelo menos a existência de duas espécies de australopitecídeos: o *Australopithecus africanus* e o *Australopithecus robustus*. Alguns referem-se ao último como *Australopithecus boisei*, outros consideram este uma terceira espécie. Para tornar as coisas ainda mais interessantes, existe ainda uma quarta espécie: o *Australopithecus afarensis*, por sinal o mais antigo.

Em Fevereiro de 1925, um professor de anatomia da Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo, de nome Raymond Dart (1893-1988), publicou na revista *Nature* um artigo sobre a fabulosa descoberta que havia feito numa pedreira em Taung, 320 quilómetros a sudoeste de Joanesburgo: o *Australopithecus africanus* ("macaco sul-africano"). Dart foi fortemente criticado por pensar ter encontrado o antepassado mais próximo dos primeiros hominídeos. Em 1911-12, em Piltdown, Inglaterra, foram encontrados um crânio e um maxilar inferior, junto de outros fósseis antigos. O crânio e o maxilar encontrados sugeriam que o desenvolvimento de um cérebro com características humanas havia ocorrido antes mesmo da postura bípede, enquanto a descoberta de Dart sugeria o inverso. Só em 1953, quando se descobriu que os fósseis de Piltdown tinham sido uma farsa montada e que o crânio e o maxilar encontrados não possuíam a antiguidade indicada pelos outros fósseis à volta, é que a descoberta de Dart viu o seu valor devidamente reconhecido pela comunidade científica. Dart tinha ainda contra si aqueles que pensavam que o berço da humanidade havia sido a Ásia, concretamente Java, onde foram encontrados fósseis, em 1891-92, atribuídos a uma espécie superior, o *Homo erectus*, mas que se sabe hoje serem muito mais recentes do que o *Australopithecus*. O contexto histórico da época era adverso a uma aceitação fácil de que o berço da humanidade havia sido África. Posteriormente, descobertas sucessivas de muitos mais fósseis de australopitecídio dissiparam todas as dúvidas quanto à antiguidade dos fósseis encontrados por Dart, e hoje a maioria dos paleoantropólogos defende a origem africana da humanidade.

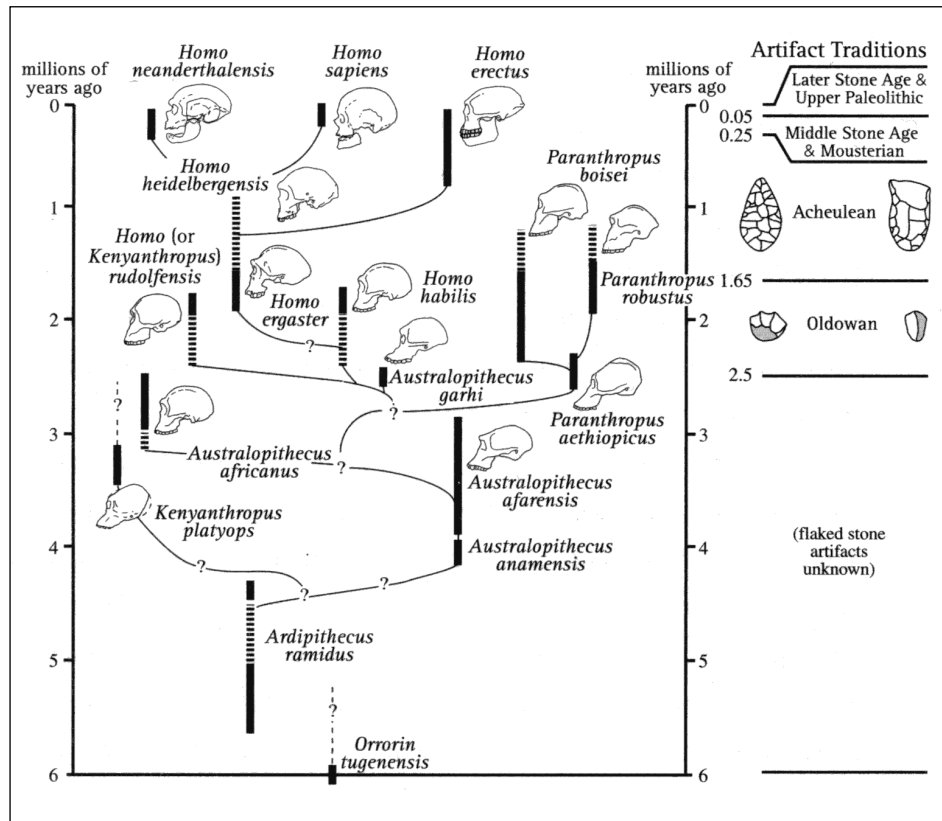



Figura 2.1
Diagrama filogenético da espécie humana
(Fonte: Klein & Edgar 2002:78)

Ao longo de várias décadas foram encontrados fósseis que, embora de *Australopithecus*, possuem características morfológicas ligeiramente diferentes e que pertencem, provavelmente, a essas duas espécies diferentes: o *Australopithecus africanus* e o *Australopithecus robustus*. Ambos se assemelham aos chimpanzés actualmente existentes, quer na anatomia quer quanto ao modo de vida e organização social. Tal como os chimpanzés, é possível que fossem caçadores ocasionais de pequenos mamíferos. A principal diferença anatómica entre o *africanus* e o *robustus* é que este possuía um maxilar mais saliente, molares mais volumosos e, também, uma crista sagital no crânio. Uma espécie com dentição semelhante ao *robustus*, encontrada na África Oriental, foi baptizada de *Paranthropus boisei*. Pensa-se que o *Australopithecus robustus* e o *boisei* se extinguiram há um milhão de anos.

Somente o *africanus* é considerado um possível antepassado dos hominídeos. A discussão sobre qual ou quais terão sido as espécies e linhagens que deram origem ao primeiro *Homo* é grande e as conclusões poucas ou nenhumas. É possível que, à medida que forem descobertos novos fósseis, as coisas se tornem mais claras. Em 1999, Tim White defendeu, num artigo publicado na revista *Nature*, que o *Australopithecus garhi* (garhi significa "surpresa" na língua afar, na Etiópia) tem todas as condições para ser o candidato ideal ao lugar de antepassado da primeira espécie de *Homo*. No entanto, é provável que várias linhagens actualmente consideradas distintas tenham originado a primeira geração *Homo*.

No Inverno de 2001, uma equipa francesa de paleoantropólogos anunciou a descoberta de fragmentos fósseis com cerca de 6 milhões de anos, nas colinas de Tugen, no norte do Quénia. Os fósseis foram atribuídos a uma nova espécie: o *Orrorin tugenensis* (Orrorin significa "homem original" na língua local). Pouco depois, no Verão de 2001, uma equipa de norte-americanos e etíopes encontrou fósseis cuja datação revelou terem entre 5,8 e 5,2 milhões de anos. Discute-se ainda como devem ser classificados esses fósseis (Klein & Edgar 2002:45-6). Em 1994 e 1995 foram também encontrados fósseis que viriam a ser classificados respectivamente como *Australopithecus ramidus* (em Afar, na Etiópia), posteriormente baptizado *Ardipithecus ramidus* por, devido às enormes diferenças morfológicas, ter sido considerado uma espécie diferente, e o *Australopithecus anamensis* (junto ao lago Turkana no Quénia). O *ramidus* é considerado uma das espécies mais antigas e o *anamensis* possui entre 4,2 e 3,8 milhões de anos. Os fósseis do *anamensis* até agora analisados tornam-no muito semelhante a uma outra espécie: o *Australopithecus afarensis*. É possível que quando houver mais informação sobre o *anamensis* se conclua que se trata de um antepassado do *afarensis* (Klein & Edgar 2002:49). O *afarensis* é a espécie que melhor ilustra a faceta bípede dos australopitecos; devido à grande quantidade e variedade de fósseis encontrados é possível conhecer bem a sua morfologia. O mais famoso *afarensis* é a "Lucy", um esqueleto recuperado por Donald Johanson e pela sua equipa em Hadar, na Etiópia, em 1973. Johanson conseguiu recuperar 40 por cento do esqueleto e baptizou-o Lucy inspirando-se na popular canção dos Beatles "Lucy in the Sky with Diamonds", que à época corria mundo. O *afarensis* possuía um cérebro ainda mais pequeno do que o do *africanus* e do *robustus*. A sua antiguidade situa-se entre 3,4 e 2,9 milhões de anos.

Em 2001, Meave Leakey e a sua equipa descobriram um novo crânio, numa zona a oeste do Lago Turkana. Uma combinação única de características fez surgir uma nova espécie: o *Kenyanthropus platyops* (que significa "homem de cara achatada do Quénia"). Outros fósseis do mesmo tipo terão de ser encontrados antes que se possa perceber claramente a relação entre o *platyops*, o *Australopithecus* e as primeiras formas de *Homo*. É possível que o *platyops* não passe de uma variedade do *Homo rudolfensis*, encontrado nas imediações do Lago Rudolfo (rebaptizado Lago Turkana após a independência), no Quénia.

O uso das primeiras ferramentas de pedra surge apenas com as primeiras formas de *Homo*, com os *Paranthropus robustus* e *boisei*, e com o *Kenyanthropus* ou *rudolfensis*. O uso de instrumentos de pedra é evidente, dada a sua quantidade e variedade, no *Homo erectus* e no *Homo neanderthalensis*. A capacidade de fabricar ferramentas de pedra e de as usar eficazmente depende da existência de um polegar do tipo do que hoje possuímos. Esse polegar está ausente nos australopitecídeos e apenas se encontra nos primeiros exemplares de *Homo*. Embora tenham sido encontradas ferramentas líticas em sítios onde também foram encontrados fósseis de *Paranthropus robustus* e *boisei*, o facto é que esses fósseis estão junto de outros que pertencem a espécies de *Homo*. Desse modo, o fabrico das ferramentas é geralmente atribuído a populações de *Homo* e não de *Australopithecus*. Porém, é possível que tanto populações de *robustus* como de *Homo* tenham sido produtoras de ferramentas (Klein & Edgar 2002:80). As ferramentas de pedra mais antigas foram encontradas na Garganta do Olduvai, no Quénia, daí a designação indústria lítica olduvaiense (a mais antiga indústria humana), e têm cerca de 2 milhões de anos. À indústria olduvaiense segue-se a acheulense, cujos primeiros exemplares foram encontrados em St. Acheul, e noutras localidades do Val du Somme, em França, no século XIX, pelo antiquário e coleccionador Boucher de Perthes. A cultura lítica acheulense substituiu a olduvaiense há 1,7 milhões de anos e tudo indica ter sido obra das primeiras espécies de *Homo*, uma vez que a sua produção continuou até muito depois do desaparecimento dos australopitecídeos.

Uma boa parte dos paleoantropólogos inclina-se hoje para a teoria da evolução por saltos e acontecimentos pontuais decisivos em vez da velha teoria da evolução progressiva avançada por Darwin e por Wallace. Dessa forma, o primeiro momento decisivo na evolução humana deu-se há entre 7 e 5 milhões de anos, com a emergência das primeiras espécies capazes de postura e locomoção bípedes. Um segundo momento ocorreu há 2-3 milhões de anos, altura em que surgiram as primeiras ferramentas de pedra. A forma como

essas mudanças ocorreram e se foram ou não súbitas é discutível, mas o que não é discutível é a longa estabilidade que se segue a cada mudança. O terceiro e decisivo momento ocorreu há 1,8-1,7 milhões de anos e é o mais bem documentado de todos, dada a maior abundância de fósseis e ferramentas.

Os primeiros hominídeos

O chamado "rapaz de Turkana" é considerado o mais antigo fóssil de hominídeo. Trata-se de um esqueleto, ainda mais completo do que o da "Lucy", junto com um crânio. A sua datação indicou uma antiguidade de 1,5 milhões de anos. É o mais completo esqueleto humano com uma antiguidade superior a 120 mil anos e sua descoberta iguala em importância a da "Lucy". Enquanto esta representa a emergência do bipedismo nos primatas, o "rapaz de Turkana" representa a emergência dos primeiros humanos. Embora o esqueleto seja parecido com o de um habitante actual da região onde foi encontrado, o crânio do "rapaz de Turkana" possui uma capacidade cúbica muito baixa quando comparado com outros humanos mais modernos; apenas 880 centímetros cúbicos, pouco mais do que o *Homo habilis* (uma espécie de australopitecídio definida por Richard Leakey e a sua equipa na década de 1970 e que alguns consideram dever ser repartida por várias espécies devido à grande variedade dos seus fósseis).

Embora as semelhanças entre os fósseis de hominídeos encontrados na África Oriental e na Ásia sejam evidentes e inquestionáveis, alguns especialistas consideram que há diferenças existentes que justificam que os fósseis africanos sejam classificados como uma espécie diferente: o *Homo ergaster*. Assim, os fósseis africanos deixariam de ser considerados *Homo erectus*, categoria reservada apenas para os fósseis asiáticos. Há algumas décadas atrás admitia-se que os primeiros humanos teriam surgido na Ásia. Actualmente, a hipótese da origem africana da espécie humana é a que mais adeptos colhe entre os paleoantropólogos. Os últimos fósseis encontrados com uma antiguidade inferior a 500 mil anos mostram que o *Homo sapiens* surgiu em África numa altura em que o *Homo erectus* ainda se mantinha sem qualquer evolução significativa na Ásia. Alguns paleoantropólogos defendem que o *ergaster* pode ter sido o antepassado tanto do *erectus* como do *sapiens* (Klein & Edgar 2002:97). O volume médio do cérebro do *ergaster* é de apenas 900 centímetros cúbicos, suficiente para ter inventado as ferramentas líticas encontradas

junto dos seus fósseis mas insuficiente para ir mais além em termos tecnológicos. Porém, e ao contrário do seu cérebro, o seu corpo seria tão humano quanto o de qualquer humano actual. Os vestígios arqueológicos mostram que a espécie *ergaster*, a que o "rapaz de Turkana" provavelmente pertence, foi a primeira espécie verdadeiramente humana a colonizar os ecossistemas quentes e áridos de África.

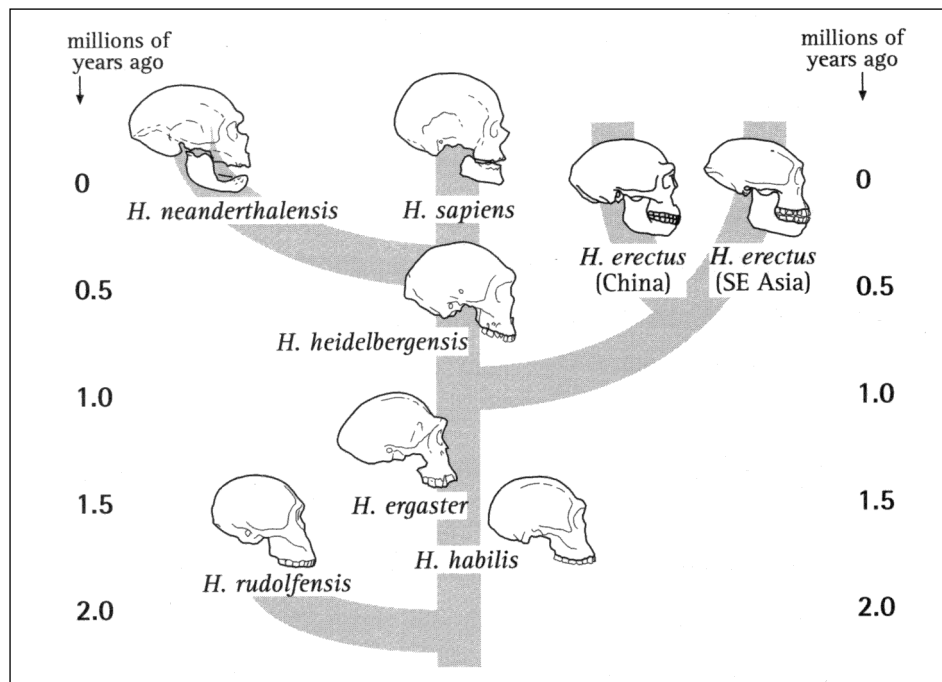



Figura 2.2
Relação entre o *Homo ergaster* e as outras espécies humanas
(Fonte: Klein & Edgar 2002:98)

O *Homo erectus*, cujos fósseis têm sido encontrados um pouco por todo o lado (Europa, Sudeste Asiático e China), é, segundo alguns (Klein & Edgar 2002:110), um descendente directo do *Homo ergaster*. A sua morfologia seria bastante semelhante à dos humanos actuais, embora a cintura pélvica fosse mais estreita e a sua musculatura mais forte. A história do *Homo erectus* começou com Eugène Dubois (1858-1940), um médico holandês que muito influenciado pelas ideias de Darwin acabaria por se tornar no primeiro paleoantropólogo profissional. Após ter chegado à Indonésia, em 1887, (à

época uma colónia holandesa) para aí desempenhar as funções de médico do exército, Dubois começou imediatamente à procura de fósseis e em Outubro de 1891 encontrou um crânio, numa zona aluvial do Rio Solo, na parte central de Java. Uns meses depois, em Agosto de 1892, encontrou um fémur com características humanas actuais. Convencido de que tinha encontrado fósseis de uma espécie intermédia entre primatas e humanos chamou-lhe *Pithecantropus erectus* ("macaco erecto"). Mais tarde, chegou-se à conclusão de que os fósseis descobertos por Dubois não diferiam tanto quanto ele pensara do *Homo sapiens* e foi-lhe atribuída a classificação de *Homo erectus*. Dubois enfrentou o mesmo tipo de resistência da comunidade científica da sua época com o *Pithecanthropus* que Dart havia enfrentado trinta anos antes com os fósseis de *Australopithecus*. Descobertas posteriores à de Dubois vieram reforçar a importância dos fósseis de Java. Contudo, a sua datação é extremamente difícil porque muitos deles não foram recolhidos por paleoantropólogos e sim por camponeses que depois os venderam. Não tendo sido feito o registo estratigráfico na altura da recolha, a datação torna-se pouco fiável. As datações dos materiais vulcânicos característicos dos sítios onde têm sido recolhidos os fósseis indicam uma antiguidade entre 2 milhões e 470 mil anos, sendo, portanto, difícil determinar a sua antiguidade. Os fósseis de *erectus* mais antigos encontrados na China têm cerca de um milhão de anos. Na década de 1930 foram encontrados vários fósseis pertencentes a um total de mais de quarenta indivíduos de ambos os sexos e várias idades. O anatomista canadiano Davidson Black (1884-1934), à época professor da Escola da União Médica de Pequim, classificou os fósseis como pertencentes a uma nova espécie humana: o *Sinanthropus pekinensis* ("homem chinês de Pequim"). A partir da década de 1960, tornou-se consensual que o *Sinanthropus pekinensis* e o *Pithecanthropus erectus* de Java deviam ambos ser classificados como pertencendo à espécie *Homo erectus*. É possível que o *erectus* tenha seguido um curso evolutivo na Ásia diferente do que sofreu na Europa e em África.

No entender de Richard Klein, o *Homo erectus* asiático é descendente de uma população de *ergaster* que terá abandonado África há um milhão de anos, atravessando numa zona que corresponde actualmente à fronteira do Egipto com Israel. A colonização da Europa por humanos ter-se-á dado posteriormente, uma vez que a datação mais fiável, feita na gruta de Atapuerca, perto de Burgos, Espanha, aponta para uma antiguidade de 800 mil anos. Até agora não foi encontrada prova noutros locais da Europa de uma antiguidade

do *Homo erectus* superior a 500 mil anos. Os "europeus" de há 400-500 mil anos parecem muito semelhantes aos "africanos" que nessa altura povoavam a África Oriental. Ambos produziam artefactos líticos de tipo acheulense.

Entre 600 mil e 500 mil anos atrás uma população de humanos com crânios de aspecto mais moderno surgiu em África, provavelmente da evolução do *ergaster*. As suas características morfológicas assemelham-se às dos humanos que habitavam a Europa há 500-400 mil anos. A designação de *Homo heidelbergensis* tem sido por vezes usada para classificar quer populações europeias quer africanas da mesma época. A classificação *heidelbergensis* foi pela primeira vez usada em 1907 para designar um maxilar inferior encontrado numa pedreira de arenito situada em Mauer, perto de Heidelberga, Alemanha. É provável que o *heidelbergensis* seja a espécie comum que deu origem ao Homem de Neanderthal, na Europa, e a uma população humana com características modernas surgida em África há menos de 500 mil anos (Klein & Edgar 2002:123).

As origens do *Homo sapiens*

Embora há um milhão de anos a espécie humana já ocupasse ecossistemas no norte e na costa sul de África, assim como no sul da Ásia, China e Java, na Europa não foram até agora encontrados fósseis de *Homo* a que pudesse ser atribuída com segurança uma antiguidade superior a 800 mil anos. Mais, poucos são os fósseis com uma antiguidade superior a 500 mil anos, embora os resultados das datações estejam ainda em discussão. A não existência de fósseis de *Homo* na Europa com uma antiguidade semelhante aos fósseis africanos e asiáticos indica, provavelmente, que a Europa foi difícil de colonizar pelas populações que migraram de África. Os primeiros colonizadores permanentes da Europa fabricavam machados de mão segundo a tecnologia acheulense e ter-se-ão espalhado do sul para o norte da Europa há cerca de 500 mil anos. A tradição acheulense foi provavelmente trazida para a Europa por uma população migrante africana de *heidelbergensis* (Klein & Edgar 2002:134). Embora o *heidelbergensis* possuísse muitas das características primitivas encontrados no *ergaster* e no *erectus*, o seu cérebro tinha 1200 centímetros cúbicos, contra os 900 do *ergaster* e os 1000 do *erectus*. Alguns paleoantropólogos defendem que o *heidelbergensis* evoluiu a partir do *ergaster*, tal como o *erectus*.

O *Homo heidelbergensis* foi provavelmente a primeira espécie verdadeiramente humana a fixar-se de forma permanente na Europa, embora outros humanos tenham tentado antes (Klein & Edgar 2002:136). Materiais arqueológicos encontrados numa gruta, na Sierra de Atapuerca, e também no antigo leito de um lago em Ceprano, perto de Roma, Itália, indicam que em ambos os sítios houve tentativa de fixação, ainda que por breve período. Grande parte dos fósseis de *heidelbergensis* encontrados na Europa provém dos sítios de Sima de los Huesos e de Gran Dolina, ambos na Sierra de Atapuerca. No sítio de Gran Dolina foram encontrados fósseis com uma antiguidade superior a 500 mil anos. É no sítio de Sima de los Huesos que a transição evolutiva do *heidelbergensis* para o *Homo neanderthalensis*[4] se encontra melhor documentada na Europa. Na década de 1990, alguns fósseis aí encontrados foram classificados como pertencendo a uma nova espécie humana: o *Homo antecessor*. Esses fósseis possuem características mais modernas do que as do *heidelbergensis* e é possível que o *antecessor* represente uma linhagem descendente do *ergaster* que se extingui depois de ter tentado colonizar o sul da Europa. Os glaciares que se instalaram na Europa entre 800 mil e 600 mil anos atrás podem talvez ser a causa da sua extinção.

O uso do fogo representou a primeira grande inovação cultural, mas a antiguidade do seu uso é muito questionável. Embora existam sítios onde foram encontrados fósseis queimados com 1,5 milhões de anos, como no caso da Gruta de Swartkrans, na África do Sul, não se sabe se foram queimados por humanos ou se acidentalmente na sequência de fogos naturais. As evidências fósseis mais seguras de uso do fogo possuem apenas 250 mil anos. Assim, o uso do fogo é posterior ao *Homo heidelbergensis* e corresponde ao último período da tecnologia acheulense. No entanto, existe a hipótese de que o uso do fogo tenha começado mais cedo, entre 500 mil e 300 mil anos atrás, tanto na Europa (em sítios na Hungria, Alemanha, e França) como no norte da China e na África do Sul. Tanto o *erectus* chinês como o *heidelbergensis* europeu podem ter sido utilizadores do fogo, uma vez que os ecossistemas que habitavam eram bastante frios.

---

[4] O nome *neanderthalensis* tem origem no local onde foram encontrados os primeiros fósseis com as suas características: uma gruta do vale de Neander (Neanderthal em alemão), perto de Düsselfdorf, na Alemanha, em 1856. A espécie foi oficialmente reconhecida em 1864. Alguns autores preferem usar a grafia moderna Neandertal em vez da original Neanderthal (ambas são aceites).

O *Homo neanderthalensis* é seguramente a espécie humana mais estudada e também aquela que maior controvérsia tem causado na comunidade científica. Em 1863, após ter estudado cuidadosamente os fósseis a que poucos meses depois o anatomista William King (1809-1886) daria o nome de *Homo neanderthalensis*, Thomas Huxley (1825-1895), o mais eminente discípulo e defensor de Darwin à época, concluiu que se tratava de uma espécie humana extinta. Curiosamente, a ideia da extinção é hoje defendida por alguns paleoantropólogos (e. g. Klein 1999 e Klein & Edgar 2002). Ter-se-á o *neanderthalensis* extinto antes da chegada à Europa de uma espécie de *Homo sapiens* mais moderna e culturalmente superior? Terão o *neanderthalensis* e o *sapiens* moderno coabitado? Sobre o destino do *neanderthalensis* não existe ainda uma resposta consensual. A discussão gira em torno de saber se o *neanderthalensis* é uma espécie de *sapiens* arcaico que se extinguiu sem deixar rasto genético ou se houve hibridação com populações de *Homo sapiens* moderno (o antepassado imediato da espécie humana actual, designada *sapiens sapiens*). Populações de *neanderthalensis* terão vivido na Europa e no Sudeste Asiático, seguramente, entre 130 mil e 29 mil anos atrás. Recentemente, no sítio de Sima de los Huesos foram encontrados fósseis com características de *neanderthalensis* (classificados como pré-Neanderthal) e com uma antiguidade de 300 mil anos.

Análises recentes feitas ao ADN mitocondrial (um tipo de ADN que apenas se transmite por uma linha feminina) apontam no sentido de que o *Homo neanderthalensis* constitui uma espécie que não teve continuidade nas populações humanas actuais. Porém, serão precisos mais testes com outros fósseis para que esta hipótese seja definitivamente confirmada. Por outro lado, a descoberta, em 1998, de um esqueleto pertencente a um rapaz *neanderthalensis* com cerca de quatro anos de idade, no Vale do Lapedo, abrigo do Lagar Velho, perto de Torres Novas, na região centro-oeste de Portugal, deu novo alento à tese da hibridação (Duarte et al. 1999). O "rapaz do Lapedo" tem uma antiguidade de 24 mil e 500 anos e mistura características de *neanderthalensis* com outras de *sapiens* moderno, facto que tem sido usado como argumento a favor da hipótese da hibridação do *neanderthalensis* com o *sapiens*. O fóssil do Lapedo alimenta também a hipótese do *neanderthalensis* ter coabitado a Península Ibérica junto com o *sapiens*. Até hoje não foram encontrados fósseis de Neanderthal com uma antiguidade inferior a 29 mil anos, o que leva a pensar que o fóssil do Lapedo pertenceu a um indivíduo resultante do cruzamento de *neanderthalensis* com *sapiens*. Ao contrário do que se pensou até meados

do século xx, o *neanderthalensis* não era um ser bruto e estúpido. Ao que parece, era baixo e atarracado, mas o seu cérebro possuía um volume médio superior (1520 cc) ao dos humanos modernos (1400 cc). Provavelmente, o elevado volume do cérebro do *Homo neanderthalensis* também não significa que fosse mais inteligente, pois os utensílios que lhe estão associados não revelam um génio particularmente inovador ou inventivo. Afinal de contas, o *neanderthalensis* possui um índice de encefalização (relação proporcional entre a massa encefálica e a massa corporal total) menor do que os humanos modernos. O *Homo neanderthalensis* é a primeira espécie humana de que há provas inequívocas do enterro dos mortos, o que leva alguns paleoantropólogos a especular sobre a possível emergência de uma proto-religião e de vida espiritual nessa altura. A sua constituição física robusta tem sido explicada pela necessidade de adaptação ao clima mais frio das latitudes mais elevadas e a um modo de vida assente na caça de grandes mamíferos e recolecção de produtos naturais. A morfologia dos fósseis de *neanderthalensis* tornam-no mais próximo do *Homo erectus* do que do *Homo sapiens*. Os ossos do nariz e das arcadas são mais espessos. O seu queixo não possui a forma pontiaguda característica dos crânios de *Homo sapiens*; e os seus membros inferiores são também mais curtos. O *neanderthalensis* possuía grandes massas musculares e uma ossatura reforçada em vários pontos do crânio.

As ferramentas fabricadas pelo *neanderthalensis* são menos variadas do que as das populações que lhe sucederam, dando a ideia que o mesmo conjunto era utilizado para vários fins diferentes (e.g. cortar carne, limpar peles, cortar e cinzelar madeira). Fazem parte de uma tradição cultural que os paleoantropólogos e arqueólogos designam por moustierense[5]. Desse modo, a competição com populações de *Homo sapiens* chegadas de África com indústrias líticas mais evoluídas e especializadas ter-se-á revelado nefasta para o *Homo neanderthalensis*, acabando por levar à sua extinção. Este terá dominado a Europa até há 40 mil anos atrás, altura em que se iniciou a migração do *Homo sapiens* a partir do continente africano. De há 30 mil anos para cá

---

[5] A designação moustierense tem origem nas ferramentas líticas encontradas, pela primeira vez, na localidade de Le Moustier, no sudoeste da França, no início da década de 1860, e corresponde ao período do Paleolítico Médio. O que distingue a tradição moustierense é a existência de lascas e lâminas de pedra mais pequenas obtidas a partir de núcleos de pedra maiores, ao contrário das ferramentas acheulenses, maiores e mais grosseiras.

apenas já só existiam populações com características anatómicas semelhantes às da população humana actual e o *neanderthalensis* era uma espécie extinta. Embora a altura em que se deu a transição da cultura acheulense para a moustierense não tenha ainda sido determinada com precisão, pensa-se que as últimas populações que dela fizeram uso viveram na Europa entre há 250 mil e 200 mil anos. A cultura moustierense terá perdurado até há 50 mil anos, altura em que foi substituída pelas culturas do Paleolítico Superior (aurinhacense, gravetense, solutrense madalenense e castelperronense) em várias zonas da Europa. A tecnologia aurinhacense foi utilizada entre 37 mil e 29 mil anos atrás numa vasta área compreendida entre a Bulgária e a Espanha. A gravetense estendeu-se de Portugal até ao centro e sul da Europa e à zona da actual Rússia europeia, mais ou menos entre 28 mil e 21 mil anos atrás. A solutrense existiu em França e Espanha entre 21 mil e 16 mil e 500 anos atrás. A madalenense prevaleceu na França, norte de Espanha, Suiça, Alemanha, Bélgica e sul da Grã-Bretanha entre 16 mil e 500 e 11 mil anos atrás, altura comummente aceite para fim do Paleolítico Superior.

As populações que dominaram o Paleolítico Superior são comummente designadas por Cro-Magnon[6] e pertencem à espécie *Homo sapiens sapiens*. A sua morfologia física é em tudo semelhante à das actuais populações humanas espalhadas pelo globo. O Cro-Magnon terá existido no período entre 45 mil e 10 mil anos atrás, no Paleolítico Superior, na época do Pleistoceno. O *Homo neanderthalensis* e o Cro-Magnon partilhavam algumas capacidades de produção cultural, especialmente no que diz respeito à produção de instrumentos de pedra, ao enterro dos mortos, e ao controlo do fogo. Ambos dependiam também de uma dieta carnívora sustentada pela caça. O facto de alguns esqueletos, tanto de um como do outro, revelarem marcas de fracturas curadas indica que talvez cuidassem dos velhos e doentes. Porém, e apesar de uma humanidade comum, o *neanderthalensis* parece ter sido mais primitivo do que o Cro-Magnon. Com raras excepções, o *neanderthalensis* não deixou produção artística (e.g. adornos). As suas gravuras não sugerem com segurança a prática de rituais ou cerimónias fúnebres. A sua tecnologia lítica não atingiu uma sofisticação compará-

[6] A designação Cro-Magnon tem origem no nome da gruta onde foram encontrados os primeiros cinco esqueletos do seu tipo, pelo geólogo Louis Lartet, em Março de 1868, perto de Les Eyzies, na região da Dordonha, França, e cuja morfologia é idêntica à da população humana actual. É por isso considerada a espécie mais antiga de *Homo sapiens sapiens* (aquela a que eu e o leitor pertencemos).

vel à do Cro-Magnon. O uso de osso, marfim, conchas é apenas esporádico entre as populações de *neanderthalensis*. Ambos viveram em cavernas, mas enquanto o *neanderthalensis* teve de partilhá-las com outros animais (e.g. ursos, hienas, lobos), o Cro-Magnon conseguiu ter as cavernas só para si, o que lhe permitiu passar mais tempo a produzir arte e uma maior variedade de artefactos. A prova mais evidente da superioridade cultural do Cro-Magnon é facto de ter sido capaz de povoar as zonas de clima mais duro situadas no Nordeste da Europa, onde nenhuma outra espécie humana foi capaz de se fixar antes. As provas arqueológicas da hipotética vida cultural do *Homo neanderthalensis* são escassas, frequentemente de fácil refutação, e dão manchetes nos jornais devido à sua raridade. A quantidade de objectos artísticos encontrados que dizem respeito ao Paleolítico Médio e à cultura moustierense (período em que viveu o *neanderthalensis*) é inquestionavelmente insignificante quando comparada com a quantidade de objectos respeitantes às diversas culturas do Paleolítico Superior (dominado pelo Cro-Magnon).

Mesmo que a troca genética entre o *Homo neanderthalensis* e o Cro-Magnon não tenha sido significativa, os materiais arqueológicos encontrados mostram que houve contacto entre as duas espécies. A análise arqueológica sugere que, na maior parte das regiões, as populações *neanderthalensis* de cultura moustierense foram rapidamente substituídas por populações de Cro-Magnon a partir do momento em que o contacto se iniciou. No norte de Espanha e nas regiões centro e oeste de França foram encontrados materiais arqueológicos classificados como pertencendo à cultura castelperronense. Por baixo da camada onde foram encontrados esses artefactos situa-se uma camada contendo artefactos de cultura moustierense e por cima uma contendo artefactos de cultura aurinhacense. Todos os fósseis do período aurinhacense, com algumas excepções, pertencem a indivíduos Cro-Magnon. Nas grutas de Saint-Césaire e Arcy-sur-Cure, em França, foram encontradas ossadas humanas de *neanderthalensis* associadas à cultura castelperronense, o que leva a colocar a hipótese do *Homo neanderthalensis* ter atingido uma sofisticação cultural superior àquela defendida pela maior parte dos paleoantropólogos na actualidade. Entre os artefactos encontrados nas referidas grutas estão ferramentas de osso e objectos de adorno pessoal característicos do Paleolítico Superior. A única coisa actualmente consensual entre os paleoantropólogos é que até há 60 mil anos o *Homo neanderthalensis* habitava sozinho a Europa e que de há 30 mil para cá não existe qualquer prova segura da sua presença. Portanto, o que quer que tenha acontecido deu-se no curto

período de 30 mil anos, que corresponde a um piscar de olhos na escala do tempo geológico. Para períodos geologicamente tão recentes torna-se difícil obter datações seguras, o que aumenta a especulação sobre o que realmente terá acontecido entre aquelas duas espécies humanas.

O arqueólogo português João Zilhão e o seu colega italiano Francesco d'Errico defendem a ideia de que o *Homo neaderthalensis* se terá refugiado na Península Ibérica, a sul do Ebro e do Tejo, após a ocupação da Europa por populações de tipo Cro-Magnon e possuidoras de uma cultura superior, onde permaneceu até mais tarde do que em qualquer outra região. Esta hipótese assenta na assunção de que os materiais encontrados nesses sítios arqueológicos pertencem ao período moustierense e castelperronense, indicando assim que o *Homo neanderthalensis* teria perdurado mais tempo do que outras hipóteses indicam.

A maioria dos paleoantropólogos actuais defende que a transição de formas primitivas de humanidade para outras consideradas actuais ou modernas se deu primeiro em África. As estações paleoantropológicas de Singa, no Sudão, e de Irhoud, em Marrocos, têm fornecido fósseis de crânios com uma antiguidade entre 300 mil e 130 mil anos e que documentam a transição de formas humanas arcaicas para outras modernas da mesma maneira que os fósseis encontrados na estação de Sima de los Huesos documentam essa mesma transição na Europa. Em vários locais de África (Marrocos, Líbia e África do Sul) têm sido encontrados fósseis com uma antiguidade semelhante à dos fósseis de Neanderthal encontrados na Europa, mas que pelas suas características mostram que o *Homo neanderthalensis* nunca viveu em África. Os fósseis encontrados em África não possuem as marcas distintivas do *neanderthalensis*, como por exemplo as tíbias mais curtas. Os africanos contemporâneos do Neanderthal, embora fortemente musculados, possuíam pernas mais altas e corpos menos volumosos. Os crânios africanos apresentam uma projecção frontal dos maxilares e dentes maiores do que os do *neanderthalensis*, assim como uma pequena protuberância no queixo, ausente neste. A população que habitava África entre 130 mil e 50 mil anos atrás possuía uma morfologia física de tipo moderno ou quase, mas a sua capacidade cultural era semelhante à do *Homo neanderthalensis* europeu. Na Europa, a emergência de culturas mais complexas acontece no Paleolítico Superior, que sucede à cultura moustierense. Na arqueologia africana a designação correspondente ao Paleolítico Superior europeu e asiático é Última Idade da Pedra, e ao moustierense corresponde a Média Idade da Pedra. As descobertas arqueológicas e fósseis das

últimas décadas fazem os paleoantropólogos e arqueólogos inclinarem-se para a hipótese de a transição cultural decisiva, que conduziu à emergência de culturas correspondentes ao Paleolítico Superior europeu, ter ocorrido primeiro em África, espalhando-se depois para a Ásia e posteriormente Europa. Isso significa que a tecnologia mais avançada do Paleolítico Superior teve a sua origem em África. Por outras palavras, a primeira grande e decisiva revolução cultural aconteceu no continente africano, entre 50 mil e 40 mil anos atrás, e foi obra de africanos com características de *Homo sapiens* moderno. O mesmo terá acontecido com a Austrália e Oceânia, cujos primeiros habitantes boa parte dos paleoantropólogos defende serem descendentes de uma população africana. O antropólogo Milford Wolpoff, da Universidade do Michigan, é um dos poucos que defende que o *Homo sapiens* moderno teve origem nos vários continentes (a chamada hipótese multiregional). Assim, os primeiros aborígenes australianos seriam descendentes de uma população de *Homo erectus* do Sudeste Asiático. Wolpoff nega que o *Homo sapiens* moderno tenha tido uma origem única em África.

A chegada de populações humanas, de características morfológicas modernas de tipo *sapiens* e com uma cultura paleolítica superior, à América do Norte, Ásia e Austrália terá contribuído para a extinção em massa de algumas espécies locais, particularmente as que eram caçadas. A emergência do Paleolítico Superior representou um aumento da pressão ambiental exercida pela espécie humana sobre todas as outras, particularmente os grandes mamíferos. Pressão essa que se estende até aos nossos dias e cuja tendência tem sido para aumentar em correlação com a crescente sofisticação dos sistemas culturais humanos. Desde há 50 mil anos que a morfologia física e o volume do cérebro humanos se mantêm inalterados, enquanto a capacidade de produzir e utilizar sistemas culturais cada vez mais complexos não parou de aumentar, tendo ocorrido pelas menos duas grandes revoluções culturais: o começo da agricultura, há cerca de 10 mil anos, e a industrialização, iniciada há pouco mais de 200 anos. Esta última continua ainda a marcar a paisagem ambiental e humana de grande parte das sociedades actuais.

A linguagem falada

Não se sabe ao certo quando terá a espécie humana desenvolvido um aparelho fonador e uma capacidade neurocerebral para falar. Os mais optimistas

acham que a capacidade para falar poderá ter-se desenvolvido há 100 mil anos, ainda na época pré-*sapiens*, enquanto os menos optimistas acham que a linguagem surgiu há apenas 45-50 mil anos e é uma aquisição do *Homo sapiens* moderno. Embora não se saiba quando é que os nossos antepassados se tornaram falantes de uma língua, pensa-se que a linguagem falada, com gramática e sintaxe no sentido em que as conhecemos hoje, é tão antiga pelo menos quanto o *Homo sapiens*. Quanto ao *Homo sapiens* arcaico, embora aquilo que se sabe seja mais fruto de especulação do que de outra coisa, não foi encontrada até hoje prova que desminta ou afirme inquestionavelmente a sua capacidade de falar. É também possível que o desenvolvimento de uma linguagem estruturada tenha surgido com o *Homo erectus*, cujo aparelho vocal parece situar-se entre o *Australopithecus* e o *Homo sapiens*, o que situaria o desenvolvimento da linguagem falada há uns 700 mil anos atrás. Porém, há quem defenda que a linguagem falada é apenas tão antiga quanto os humanos modernos (Lieberman 1991:109-10 e Laitman 1984:20-7), pois só estes possuiriam a necessária anatomia vocal para produzir o conjunto de sons necessário.

O que se sabe é que o desenvolvimento de uma capacidade linguística constituiu seguramente uma alavanca essencial para o desenvolvimento de sistemas culturais complexos. A emergência de um sistema de comunicação com uma universalidade semântica permitiu aos humanos fazer circular informação sobre lugares, acontecimentos efectivos ou previstos, assim como situar tudo isso em tempos diferentes (passado, presente e futuro). A linguagem falada (traduzida nas diferentes línguas) é provavelmente o mais importante de todos os elementos que constituem os sistemas socioculturais. É a nossa capacidade para falar que nos confere a superioridade cultural que temos em relação a todas as outras espécies. E embora tudo indique que tenhamos uma capacidade inata para produzir sons e sermos capazes de os organizar cognitivamente de forma a fazerem sentido, o facto é que essa capacidade se manifesta num contexto cultural específico. A associação entre as palavras e o que elas significam é arbitrária e definida no contexto de cada cultura e de cada situação em particular. Nas últimas décadas têm surgido estudos sobre as capacidades de comunicação de outras espécies animais que não a humana. Alguns mamíferos cujo índice de encefalização é semelhante ao nosso têm sido também objecto de estudo, apontando alguns desses estudos no sentido da existência de sistemas de comunicação, igualmente assentes na produção codificada de sons, de grande complexidade.

Há quase meio século Noam Chomsky (1957) defendeu que o estudo das capacidades de comunicação de outras espécies era irrelevante para a compreensão da língua na espécie humana. O argumento de Chomsky era (e continua sendo) que a língua é suportada por uma gramática universal exclusivamente humana, relacionada com uma faculdade neurocerebral inata que permite aos humanos não só adquirir a sua língua materna nos primeiros anos de vida (ou línguas maternas, no caso de bebés e crianças sujeitos de forma regular e redundante ao *input* de diversas línguas, como no caso de filhos de imigrantes ou de casais bilingues), como também uma ou várias segundas línguas num curto período de tempo, sendo que esta aprendizagem é tanto mais perfeita quanto mais cedo se fizer. Segundo ele, e mais recentemente autores como Pinker (1994) e Corballis (1991), os humanos possuem uma capacidade de processamento gramatical única que não se encontra noutras espécies. Esta ideia tem sido progressivamente refutada por outros cientistas que se dedicam ao estudo da comunicação noutras espécies. No entanto, e apesar das inúmeras experiências de aprendizagem de sistemas simbólicos efectuadas com chimpanzés, torna-se claro que o fosso entre a capacidade humana da linguagem e essa mesma capacidade nos primatas em geral é grande. Nenhum primata não-humano conseguiu até hoje mostrar uma competência no uso de linguagem simbólica semelhante à de uma criança de apenas três anos. O cérebro humano leva grande vantagem nesse âmbito, uma vantagem adquirida durante o seu longo processo evolutivo.

Os chimpanzés têm sido apontados como capazes de aprenderem sistemas de sinais e de comunicarem com os humanos, incluindo sentimentos como o aborrecimento ou a alegria. Mas o facto é que, por si sós e sem treino, não foram até agora capazes de desenvolver uma linguagem própria capaz de transmitir significados com a complexidade encontrada na linguagem humana. A linguagem falada humana é provavelmente o sistema de comunicação mais complexo que se conhece, e que permite aos humanos comunicarem numa infinidade de contextos e situações, envolvendo referentes reais ou imaginários. Como a fala é para nós uma coisa tão óbvia que adquirimos em criança sem esforço (por isso não se trata de uma "aprendizagem", mas algo que se desenvolve espontaneamente, desde que a criança esteja exposta à fala quotidiana dos adultos), a sua complexa natureza sistémica escapa-nos. Apesar de existirem mais de três mil línguas faladas no mundo, e das enormes diferenças entre elas, todas partilham basicamente o mesmo sistema de organização. São os linguistas que nos explicam a natureza desse sistema. O interesse pelo estudo da lín-

gua começou talvez há cerca de dois mil anos na Índia. Mas só no século XIX é que se descobriu que as línguas possuíam uma regularidade sistémica.

O antropólogo é frequentemente confrontado com a necessidade de aprender uma língua que ainda não está estudada e para a qual não existem dicionários nem gramáticas. Existem ainda muitas línguas só faladas localmente, como é o caso das línguas índias da Amazónia ou das línguas de alguns pequenos grupos da Melanésia, e algumas delas correm o risco de extinção (o que será sempre uma perda para o património cultural humano). Aprender uma língua a partir do zero e através da simples audição dos sons produzidos pelos seus falantes requer um ouvido bastante treinado e razoáveis conhecimentos de linguística, o que explica a estreita associação entre a antropologia e a linguística, especialmente a antropologia cultural norte-americana. É preciso saber-se fonética para anotar os sons e ser capaz de organizá-los de modo a perceber o seu sentido em forma de palavras. A linguística divide o estudo da língua em quatro ramos principais: fonologia, morfologia, sintaxe e semântica. A fonologia estuda a natureza dos sons utilizados pelos falantes de uma língua na construção de significados, que utilizam para comunicar uns com os outros. Através da análise do contraste entre os sons produzidos numa língua, os linguistas conseguem determinar quais os sons mínimos portadores de significado. Esses sons chamam-se fonemas em linguística. Por exemplo, no português os sons *p* e *d* (pata e data) são fonemas, tal como *r* e *g* (rato e gato) porque a troca de um pelo outro implicam mudanças no significado do conjunto de que fazem parte. Mas a maior parte dos significados são traduzidos não por fonemas isolados e sim por conjuntos. Um conjunto de fonemas com um significado particular designa-se por morfema. Por exemplo, no português os morfemas verbais *ar*, *er* e *ir* significam infinitivo nos verbos regulares (cas*ar*, com*er*, part*ir*).

Para descodificar uma língua é preciso fazer, a dada altura, um inventário de todos os sons com valor fonémico produzidos pelos falantes. Estudar a forma como os fonemas se associam para formar cadeias de som é tarefa da fonologia. A certos conjuntos de fonemas está associado um determinado campo semântico: estes grupos de fonemas com significado próprio (embora nem sempre existam isoladamente) são os morfemas, e estudá-los é tarefa da morfologia. O estudo do significado das palavras, que podem ter uma estrutura interna com vários morfemas (palavras compostas como por exemplo *felicidade* ou plurais como *sapatos*) cabe à semântica, que pode tomar as palavras isoladas (semântica lexical) ou inseridas num contexto específico

(semântica composicional). A sintaxe, por sua vez, consiste nas regras gramaticais que permitem a organização de palavras de diferentes categorias (nomes, verbos, qualificativos, etc.) em sintagmas, e estes em frases. Durante o trabalho de campo do linguista que está a abordar uma língua nunca antes estudada, a observação destes diferentes níveis não se processa por uma ordem em exclusivo. Para se entender que sons podem ou não ocorrer em conjunto nessa língua é necessário conhecer não só diferentes palavras como os contextos em que elas podem ocorrer. Se em português encararmos as palavras *as* e *aulas* uma a uma, nada nos revela o som /z/, mas se dissermos em voz alta a frase *as aulas começam segunda-feira*, ouvimos o som /z/ como se houvesse uma palavra *azaulas*. Do mesmo modo, só sabemos que o morfema *in* pode querer dizer o *contrário de* no contexto de uma palavra, como *infeliz*. Embora o uso de um informante bilingue seja de grande utilidade para se aprender a falar uma língua desconhecida, há fenómenos linguísticos relevantes de que nem os próprios falantes têm consciência, sendo por isso indispensável a observação minuciosa do que esses falantes realmente dizem entre si, em contextos de fala espontânea, sem qualquer preocupação normativa, isto é, sem juízos sobre o que está certo ou está errado.

Mas a linguagem humana não se limita à fala. Existem outras linguagens, como a corporal, por exemplo, em que diversos gestos feitos com partes do corpo servem para comunicar significados. Além disso, a própria forma como caminhamos ou movimentamos comunica de forma relevante sobre muitos aspectos da nossa vida social. Por exemplo, mulheres e homens caminham de diferentes maneiras, assim como assumem diferentes posturas quando sentados. Por vezes, as mensagens corporais acompanham as verbais dando-lhes ênfase, como, por exemplo, o acenar da cabeça ao dizer sim/não. O estudo da linguagem corporal tornou-se relevante a partir da década de 1950, sobretudo nos EUA, sendo designado por *kinesics*. A dança, por exemplo, é uma forma de comunicação que usa uma linguagem exclusivamente corporal.

Relação entre linguagem e cultura

Embora a linguagem falada numa determinada comunidade seja a mesma para todos os falantes, o seu uso diferencia-se conforme as características socioculturais dos mesmos. Classe e status social, assim como género e idade são características sociais a que estão associados diferentes usos da linguagem. A

linguagem é também indissociável de outros elementos do sistema sociocultural. A questão da relação entre linguagem e cultura pertence sobretudo ao domínio da etnolinguística, a qual resultou do cruzamento entre a etnologia e a linguística descritiva. A etnolinguística estuda a língua na sua relação com o comportamento social dos indivíduos. Uma das grandes questões colocadas nas décadas de 1930 e 40, e que continua actual, foi a de saber qual seria a relação entre língua e cultura. Será possível que a língua que falamos desde o berço seja o elemento determinante da organização do sistema cultural em que vivemos? Será possível, por exemplo, que a maneira como concebemos as cores seja determinada pelas categorias da língua em si mesmas? A ser verdade, isto significaria que a maneira como organizamos o mundo cognitivamente é condicionada pela estrutura e natureza da língua que falamos. Por outras palavras, a língua determinaria a nossa maneira de ver o mundo.

A relação entre língua e cultura pode revelar-se através do conteúdo lexical (vocabulário) daquela. Certo vocabulário reflecte características culturais específicas de cada cultura. No princípio do século xx alguns linguistas interessaram-se pelo léxico das cores em diferentes culturas. Procuravam demonstrar que a definição das cores é arbitrária e não obedece a qualquer princípio. Diferentes culturas possuem diferentes cores e em quantidade variável; umas têm mais categorias de cor do que outras. Estudos mais recentes demonstraram que embora hajam diferenças significativas na forma como as cores são definidas em cada cultura, a sua definição não é arbitrária e obedece a princípios universais. Brent Berlin e Paul Kay (1969), no fim de estudarem mais de 100 línguas, concluíram que a forma como as cores são codificadas não é completamente arbitrária. O *vermelho* é uma cor mais ou menos universal identificada em todas as culturas. Nas culturas em que só existem duas cores, elas são geralmente equivalentes ao nosso *preto* e *branco*. Quando existe uma terceira cor, é geralmente o *vermelho*. Acima destas três cores aparece normalmente o *amarelo* e *verde-azulado* (uma cor que não se define claramente como verde nem como azul). Berlin e Kay sugerem que o aumento da quantidade e variedade de cores codificadas está directamente relacionado com a especialização tecnológica. Melvin Ember (1978) defendeu que a variação na codificação das cores poder ter que ver com factores biológicos, particularmente a pigmentação dos olhos. Desse modo, as culturas da zona equatorial teriam menos cores básicas devido à maior pigmentação dos olhos nessa região, enquanto nas latitudes mais elevadas haveria mais cores básicas devido à menor pigmentação dos olhos das populações que habitam essas

regiões. A densidade da pigmentação condiciona a nossa sensibilidade em relação aos diferentes comprimentos de onda. Em populações com pigmentação mais densa, a sensibilidade aos comprimentos de onda mais pequenos diminui, fazendo com que determinadas cores sejam confundidas com outras. O mais comum é que o verde seja confundido com o azul e o azul com o preto. Por vezes, ambas as cores, azul e verde, são confundidas com o preto.

Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf, apoiados no estudo comparativo da língua hopi (falada pelos índios hopi, no Arizona, sudoeste dos EUA) e do inglês, desenvolveram uma teoria em que afirmam que a língua determina a maneira como observamos o mundo e o codificamos. Essa ideia é conhecida como hipótese Sapir-Whorf (1931). Enquanto na língua inglesa existe uma classificação espácio-temporal que separa os acontecimentos em passados, presentes e futuros, na língua hopi os acontecimentos constituem um contínuo em que não existe essa separação. Isso levou Sapir e Worf a pensar que os hopi possuíam uma forma diferente de ver o mundo determinada pela sua língua. Segundo este princípio, cada língua determinaria de forma diferente, e inelutável, a forma como os seus falantes organizam cognitivamente o mundo que os rodeia. O principal mérito desta hipótese, mais do que explicar, foi chamar a atenção para a questão da relação entre linguagem e cultura. A questão de saber se é a linguagem que determina a nossa maneira de ver o mundo ou se ela apenas reflecte a maneira como o vemos é semelhante à do ovo e da galinha. Não tem resposta. No entanto, a linguagem revela-nos muito sobre a estrutura e organização de uma sociedade assim como sobre a natureza das relações sociais. Por exemplo, o facto de a língua dos nuer, no Sudão, possuir muitos vocábulos relacionados com o gado e a sua criação revela a importância económica e ritual que o gado tem para eles.

Um dos domínios onde a língua é mais importante é o do estudo das categorias e sistemas de parentesco. As designações que os parentes tomam em cada sistema de parentesco revelam muito sobre do tipo de relação social que se estabelece entre eles, assim como sobre a natureza das redes sociais de parentesco, tal como os nomes das peças do xadrez e a forma como se deslocam nos indicam como se relacionam entre si. O estudo dos diferentes dialectos sociais falados pelos diferentes grupos e classes de uma mesma sociedade dá-nos também preciosa informação sobre o modo como essa sociedade está organizada, assim como sobre as relações sociais entre os grupos. Neste domínio, a antropologia cruza-se com outra disciplina, a sociolinguística. As grandes sociedades urbanas são cada vez mais espaços multilingues, onde

milhões de pessoas falam não só línguas diferentes mas também diferentes dialectos sociais da mesma língua. A sociolinguística constitui uma espécie de etnografia da fala. O seu objectivo é distinguir as diferentes formas de linguagem falada associadas a diferentes grupos sociais, ou no mesmo grupo social em contextos diferentes. Todos nós conhecemos da prática estas diferenças. A linguagem que utilizamos com as pessoas que nos são socialmente chegadas, colegas de trabalho, por exemplo, é diferente da que utilizamos com os superiores hierárquicos ou com a família. E dentro da família há diferenças relacionadas com o género, idade e estatuto social dos diferentes membros. Grande parte das diferenças sociais está codificada na forma como falamos. A forma como pronunciamos certas palavras e o tipo de vocabulário que usamos revela a nossa origem e posição na sociedade.

Origens da fala

No século XIX, em França, especulou-se tanto acerca da origem da fala (linguagem falada) que a Sociedade Linguística de Paris proibiu, em 1866, a publicação de artigos que falassem disso. Ao longo do século XX, a situação alterou-se significativamente e hoje existem estudos muito mais sérios, de carácter científico, não assentes em pura especulação como acontecia antes. O trabalho com primatas, assim como os inúmeros fósseis encontrados, tem permitido especular sobre as origens da linguagem falada.

A investigação feita com crianças para se perceber os mecanismos de aquisição da linguagem tem sido de grande importância para se compreender melhor a origem da fala. No entanto, até agora as tentativas para ensinar primatas a falar revelaram resultados inconclusivos. Uma das mais famosas tentativas foi realizada com um chimpanzé chamado Vikki, o qual ao longo de sete anos apenas conseguiu vocalizar pequenas palavras como *up*, *down*, *mama* e *papa*. Não se sabe exactamente a razão pela qual os chimpanzés não desenvolveram uma linguagem falada, mas parece ter a ver com a falta de um aparelho fonador semelhante ao nosso e de uma ligação entre a articulação motora de sons e o seu processamento neurocerebral numa área especializada do cérebro. Essa área é indispensável para o desenvolvimento da língua.

Os melhores resultados com primatas têm sido obtidos com o ensino de linguagens não-vocais, como por exemplo a linguagem gestual dos surdos-mudos. O que faz sentido, uma vez que a linguagem corporal e gestual são as

mais usadas pelos outros primatas. O beijo e o abraço são dois tipos de manifestação universal entre os primatas, incluindo os humanos. Chimpanzés a quem foram ensinados mais de 400 signos do sistema norte-americano de linguagem gestual foram capazes de transferir cada signo aprendido para contextos diferentes daquele onde tinham aprendido. Por exemplo, um chimpanzé uma vez aprendido o signo associado a "pedir" é capaz de usá-lo para pedir objectos ou comida que não estavam presentes no contexto de aprendizagem desse signo. Isto significa que ele é capaz de dissociar o signo de cada objecto específico, abstraindo o seu valor semântico intrínseco. Alguns chimpanzés foram capazes de adquirir vocabulário constituído por verbos, nomes e adjectivos, e aprender palavras como *sorry* ou *please*. Outros têm sido ensinados a comunicar por pictógrafos, desenhos e triângulos, por exemplo, que são associados a determinados nomes ou verbos. Noutros casos foi usado um teclado e um computador onde um chimpanzé aprendeu a associar imagens ou símbolos a nomes, verbos e situações. Existe mesmo um caso em que um jovem chimpanzé aprendeu a usar um sistema de signos com a sua mãe, tendo posteriormente ultrapassado a competência da mesma.

Os casos de aprendizagem de linguagens entre primatas, apesar de ensaiadas e controladas por humanos, mostram as potencialidades de alguns primatas não-humanos para usarem sistemas de linguagem não-verbal. Talvez o caso mais conhecido seja o da jovem gorila Koko, tornado célebre pelo National Geographic. Koko aprendeu a dominar mais de 500 signos, sendo capaz não só de fazer perguntas e dar respostas relativamente a situações e objectos à vista, como também em relação a situações ocorridas em contextos espácio-temporais passados, como por exemplo "falar" de uma maçã comida no dia anterior num sítio diferente daquele onde se encontrava. Até há pouco tempo pensava-se que a capacidade de referir objectos e situações desfasadas no tempo e no espaço era exclusivamente humana. A questão colocada pelos mais cépticos acerca destas experiências com chimpanzés e gorilas é a de saber o que é que distingue esses animais de pombos e cães, por exemplo, também eles capazes de associar certos sinais a objectos ou comportamentos. Porém, ao que parece, os primatas possuem um potencial que vai além de quaisquer truques ensináveis a aves, cães ou outros animais do género. Os primatas possuem algumas das capacidades imprescindíveis para produzir linguagem: são capazes de categorizar as suas experiências e percepções de forma estrutural; são capazes de hierarquizar as suas abstracções, estabelecer analogias, assim como outras coisas que até há pouco tempo se

pensava serem exclusivas dos processos mentais humanos (Goodenough 1990).

Segundo Goodenough (1990:604-5), os nossos antepassados possuíam capacidade de produzir sons de forma codificada, o que terá constituído um tremendo avanço em relação às formas de comunicação não-verbais. Talvez possamos aceitar que a linguagem falada surgiu desprovida de uma gramática e sintaxe tal como hoje as conhecemos, mas que apesar disso representou uma vantagem indiscutível dos primeiros hominídeos em relação aos seus concorrentes primatas. O desenvolvimento da fala, por sua vez, permitiu registar experiências e memórias susceptíveis de serem transmitidas não só de indivíduo para indivíduo mas também de geração em geração. Um número crescente de linguistas e neurocientistas acreditam que o cérebro humano é dotado geneticamente de um dispositivo de aquisição de linguagem (*language-acquisition device*), do mesmo modo que outras espécies são programadas geneticamente para produzir determinados sons usados na sua comunicação. É possível que esse dispositivo, desenvolvido ao longo da evolução humana, esteja agora incorporado no nosso património genético. Isso explicaria porque é que uma criança "aprende" tão facilmente a falar sem qualquer treino prévio.

Infelizmente, para os que procuram explicar a origem e natureza da linguagem, não existe nenhuma língua primitiva que lhes possa mostrar como tudo começou. Todas as línguas existentes actualmente, por mais "primitivos" que pareçam os seus falantes, possuem uma complexidade estrutural semelhante à de línguas "civilizadas" como o português, francês ou inglês. Não existem línguas "inferiores" e "superiores", assim como também parece não haver domínios expressos numa língua que não tenham correspondência nas outras. A maior quantidade de vocábulos e sintagmas de certas línguas deve-se à complexidade do mundo em que vivem os seus falantes, e não a uma maior complexidade da língua em si. Os crioulos são exemplo de línguas cuja estrutura gramatical e sintáctica é aparentemente mais simples do que a do alemão ou português, por exemplo, e no entanto os seus falantes são capazes de se adaptar à complexidade de qualquer mundo em que vivam, como no caso dos imigrantes, por exemplo. Os falantes de crioulos vivem perfeitamente bem adaptados em qualquer sociedade urbana moderna, em qualquer dos continentes. É claro que os aborígenes australianos não possuem uma nomenclatura para toda a complicada maquinaria existente na sociedade urbana industrial, no entanto, possuem o potencial para criá-la caso seja necessário (Ember & Ember 1996). As línguas possuem apenas a quantidade

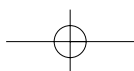
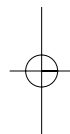
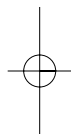
e diversidade de signos suficiente para uma organização relevante do mundo natural e social onde os actores de cada sistema sociocultural se situam. Enquanto no Árctico é importante saber distinguir os diferentes tipos de gelo, nos Trópicos o gelo nem sequer é um elemento natural.

Os crioulos e a aquisição da linguagem

Cada vez mais os linguistas acham que o estudo das línguas crioulas e da forma como as crianças adquirem a linguagem pode ajudar a esclarecer a questão da origem das línguas. As línguas crioulas, ou crioulos, são línguas surgidas a partir do contacto entre colonos e escravos em situações de colonização envolvendo territórios onde não existia população autóctone. Por exemplo, em Cabo Verde a língua falada resultou do contacto entre o português do colonizador e as línguas africanas faladas pelos escravos. A evolução a partir dessa mistura conduziu à emergência de um crioulo, que constitui a língua corrente do quotidiano no arquipélago. Tendo-se formado num período relativamente curto, de apenas uma ou duas gerações, e há poucas centenas de anos, os crioulos são um bom exemplo do processo de formação das línguas. A colonização europeia e, sobretudo, o comércio de escravos puseram em contacto povos com línguas diferentes em circunstâncias muito especiais. Um grande número de escravos, falando diferentes línguas africanas não inteligíveis entre si, era reunido numa plantação sob as ordens de alguns capatazes europeus (portugueses, espanhóis, ingleses, franceses ou holandeses, conforme a colónia em questão). A necessidade de entendimento entre esses capatazes e os escravos levou ao aparecimento de um tipo de línguas francas chamadas *pidgins*, cujo léxico era sobretudo da língua europeia do capataz. *Pidgins* são também línguas nascidas do contacto entre línguas europeias e outras línguas locais fora da plantação. Mas, segundo Derek Bickerton (1975), autor da hipótese do "bioprograma da linguagem", foi nas plantações que os *pidgin*s se tornaram crioulos. Estes são línguas que têm já uma estrutura complexa e uma gramática própria, criadas numa ou duas gerações, no máximo, pelas primeiras crianças nascidas já em situação de contacto. Estas, dada a inexistência de uma língua plena para adquirirem no momento crítico em que começam a falar, aplicam a sua capacidade gramatical inata às palavras isoladas e estruturas simples (dos *pidgins*) que ouvem dos adultos em seu redor, criando assim uma língua materna nova.

No caso da colonização portuguesa surgiram, por exemplo, os crioulos de Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe, em África, e Malaca, na Ásia. A maior parte dos crioulos de base portuguesa surgidos no Oriente já desapareceram, mas os da Guiné, Cabo Verde e São Tomé tornaram-se línguas nacionais, sendo mais faladas do que o português, a língua oficial. Segundo Bickerton, as semelhanças existentes na gramática dos crioulos actuais mostram que existe uma gramática universal partilhada pela espécie humana, uma vez que a partir de situações diferentes foram criadas línguas com semelhanças gramaticais. Alguns autores consideram, por isso, que os crioulos são uma espécie de línguas "primitivas", e dada a sua origem recente não atingiram ainda o grau de complexidade de outras línguas. Mas os linguistas da gramática generativa (generativistas), entre os quais se inclui Bickerton, têm alguma relutância em admitir que os crioulos sejam línguas mais "primitivas", pois consideram que a sua gramática (no sentido usado por eles e não pelos professores na escola) pode ser tão ou mais complexa do que a de qualquer outra língua. O crioulo de Cabo Verde, por exemplo, possui alguns elementos estruturais que se encontram também no inglês. Quer isso dizer que o inglês é uma língua crioula, ou, antes, que o crioulo é uma língua "superior"? Nem uma coisa nem outra. Cada língua possui o seu valor próprio. E o valor de uma língua é uma questão política e não linguística (Batalha 2004b; Pratas 2004).

O processo de aquisição da linguagem falada por parte das crianças é semelhante ao aparecimento dos crioulos, pois também as crianças começam por usar combinações de sons mais simples, como por exemplo "água" em vez de "eu quero água", ou "colo" em vez de "pega-me ao colo". Poderia dizer-se que, do mesmo modo que as crianças vão produzindo frases cada vez mais complexas fazendo uso de uma gramática inata capaz de estruturar qualquer sistema de sons produzido pelo aparelho fonador humano, a evolução da gramática dos crioulos é semelhante, ao evoluir no sentido de uma maior complexidade. Mas o mesmo se passa com qualquer outra língua natural, que está em constante mudança, pela perda de alguns fenómenos e pelo ganho de outros, pelas novas estruturas e palavras criadas pelos falantes ou "emprestadas" de outras línguas. O português falado hoje pouco tem a ver com o dos séculos XV ou XVIII, e mesmo em relação ao falado há apenas uma ou duas gerações (antes, por exemplo, das inovações trazidas pelo uso generalizado do e-mail e do SMS) apresenta já grandes diferenças. Quando os linguistas se referem à gramática da língua não querem dizer um conjunto de regras prescritas pelos "sábios" das academias de ciências e que os restantes falantes

devem "respeitar", mas antes às regras que todos os falantes seguem, ainda que inconscientemente. Qualquer falante distingue frases gramaticalmente correctas de outras que o não são. Por exemplo, qualquer falante de português sabe que "dono cão mordeu o" não é gramatical enquanto que "o cão mordeu o dono" é. E, embora bizarra, a frase "o dono mordeu o cão" também é gramatical (a estranheza desta frase é objecto de outro dos ramos da linguística: a pragmática). No entanto, o estudo do processo de aquisição de uma língua em crianças pode trazer alguma luz sobre as origens da linguagem falada. Daí a importância crescente, no seio da gramática generativa, dos estudos laboratoriais com crianças pequenas (2-4 anos).

3
ORIGEM E EVOLUÇÃO DAS SOCIEDADES HUMANAS

A adaptação é o resultado do processo de interacção que se estabelece entre os organismos vivos e os ecossistemas por eles habitados. O processo de adaptação estabelece um balanço activo entre as necessidades de uma população e o potencial do seu ambiente. Esse potencial é limitado pela capacidade de sustentação de cada ecossistema. Trata-se de um processo em que ambos, população e ecossistema, se influenciam circularmente. A adaptação humana distingue-se pelo uso em grande escala da cultura como instrumento adaptativo. As outras espécies possuem menos capacidade, ainda que cultural (ou proto-cultural) nalguns casos, para interferir no equilíbrio dos ecossistemas. A história da adaptação humana começa com os caçadores-recolectores do Paleolítico e vem até às modernas sociedades urbanas industriais e pós-industriais. Grandes mudanças na adaptação cultural humana ocorreram há cerca de 50 mil anos, como o desenvolvimento de um sistema neurocerebral mais complexo e com maior capacidade de processamento de informação. Mas antes houve outras adaptações importantes na morfologia física, que conduziram à emergência de uma humanidade moderna (ver cap. 2). Os cientistas de hoje admitem que as populações humanas já terminaram o seu processo de evolução e adaptação morfológica e neurocerebral e que dependem exclusivamente da adaptação cultural para sobreviver.

Algumas adaptações genéticas ocorridas há milhares de anos tiveram uma importância fundamental para a sobrevivência e sucesso reprodutivo de certas populações. Um exemplo clássico é o caso da anemia falciforme, uma doença hematológica (um tipo de anemia) que afecta as populações das zonas húmidas tropicais. Esta doença, que surgiu por mutação genética, constitui uma defesa contra a malária. Os indivíduos que possuem o gene na forma recessiva não só não morrem com essa forma de anemia como esta os defende

da incubação do vírus da malária, que precisa de glóbulos vermelhos normais e em abundância para se reproduzir. Noutras áreas, onde a anemia falciforme não constituiu nenhuma vantagem adaptativa, os indivíduos portadores desse gene desapareceram. Na zona de Alcácer do Sal, ao sul do Tejo, onde no tempo da escravatura o cultivo do arroz em terreno alagado foi importante, ainda hoje se encontra entre a sua população uma maior frequência do gene causador da anemia falciforme. O que revela que os escravos africanos que para lá foram levados para trabalhar nos arrozais por ali ficaram depois de libertos, misturando-se após a abolição da escravatura com a população branca local. Ainda hoje algumas pessoas reconhecem a herança negra do seu fenótipo.

No caso humano a adaptação cultural tornou-se cada vez mais determinante à medida que a nossa morfologia genética se fixou naquilo que somos hoje. Os índios comanches das planícies do sul do Texas, cuja vida começou no descampado árido e seco situado a oeste das Montanhas Rochosas, são um bom exemplo de adaptação cultural. Nas regiões áridas a sua subsistência dependia de plantas selvagens, pequenos animais e alguma caça maior quando havia. Apenas possuíam um conjunto pequeno de utensílios, limitado pela capacidade de transporte das mulheres. Os grupos eram pequenos e o pouco poder existente pertencia ao xamã, que funcionava como uma espécie de curandeiro e guia espiritual.

Ao longo do século XVIII, os comanches mudaram-se para as Grandes Planícies, no sul dos EUA, onde havia búfalos em abundância e as suas capacidades como caçadores se puderam expandir, acabando por expulsar tribos como os cherokee, creek, crow, choctaw e apache, e dominar uma vasta área, conhecida como "comancheria", até praticamente finais do século XIX. A abundância de carne de búfalo permitiu a constituição de grupos sociais maiores, o que fez aumentar a necessidade de uma organização social e política mais estruturada e de maior densidade. Com o tempo, os comanches adquiriram cavalos e espingardas dos brancos, aumentando a sua capacidade de caça. Começaram então a emergir grandes chefes da caça, que rapidamente se tornaram importantes líderes políticos. Passaram a criar cavalos e a promover a guerra contra outras tribos e contra os próprios brancos. Os antigos chefes de caça tornaram-se senhores da guerra. De pobres e pacíficos caçadores-recolectores passaram a ricos e belicosos guerreiros, acabando por dominar todo o sudoeste dos EUA, desde o México ao Luisiana (Wallace & Hoebel 1952). Tal como os comanches, os europeus também desenvolve-

ram o seu potencial de caça e agricultura ao deslocarem-se para outras terras e continentes. As Grandes Planícies apenas viram o seu potencial agrícola explorado com a chegada dos colonos europeus apetrechados com arados de ponta revestida com ferro, capaz de perfurar a superfície daqueles solos, coberta de ervas resistentes. Os europeus trouxeram consigo a tecnologia necessária para tornar agricultáveis boa parte dos solos norte-americanos.

Determinadas formas de adaptação deram origem a áreas culturais com características muitas vezes semelhantes. A América do Norte foi disso um bom exemplo até ao início da colonização europeia no século XVII. Por vezes dentro de uma área cultural suficientemente grande existem diferenças regionais devidas à variação dos ecossistemas ao longo dessa área. Antes de os europeus se instalarem no continente norte-americano havia 60 mil shoshones distribuídos por uma região, designada por Grande Bacia, que se estende pelos actuais estados da Califórnia (a sul), Nevada, e partes do Utah e Idaho. As tribos shoshone encontravam-se divididas em dois grupos, um a norte e outro a oeste. No norte a abundância de caça permitiu a existência de uma população maior que obrigava a uma maior cooperação entre os grupos, enquanto no oeste a cooperação era inexistente e os grupos muito mais pequenos devido à estrita dependência da recolecção e caça de pequenos animais, actividades que não exigem a cooperação de grupos grandes nem uma estruturação social muito complexa (Steward 1941, 1972).

Os caçadores-recolectores

Actualmente apenas cerca de 250 mil pessoas vivem da caça ou pesca e recolha de espécies selvagens. O que representa uma ínfima percentagem da população humana, apenas 0,00005 por cento (Haviland 1999). No entanto, cerca de 90 por cento de toda a humanidade que alguma vez existiu viveu em sociedades de caçadores-recolectores, pois este foi o único modo de vida durante milhões de anos. A agricultura apenas começou a ser praticada há cerca de 10 mil anos.

Os caçadores-recolectores que ainda existem actualmente conseguiram escapar à marginalização imposta pela exploração agrícola e industrial ocupando áreas que não servem para essas actividades. Contudo, apesar de terem sido empurrados para áreas marginais da civilização industrial, isso não significa que a sua qualidade de vida seja miserável ou, até, inferior à das popula-

ções industriais e urbanas. Até há pouco tempo pensava-se que esses grupos marginais de caçadores-recolectores levavam uma existência dura e difícil, escapando com dificuldade à escassez e à fome. Uma visão que apenas revela a nossa tendência para definirmos o bem-estar dos outros em função dos nossos próprios padrões culturais e para vermos os outros como "atrasados" em relação a nós. A velha noção de progresso, tão em voga no século XIX, ainda afecta muitas vezes a maneira como percebemos e definimos sistemas culturais diferentes do nosso. As sociedades de caçadores-recolectores são hoje ainda consideradas pelos leigos como "atrasadas", "primitivas", "subdesenvolvidas" e outros qualificativos do género. No entanto, do ponto de vista antropológico essas sociedades possuem uma elevada complexidade sociocultural.

A vida dos "primitivos" não é tosca, aborrecida e curta como alguns filósofos do renascimento pensavam. Ao que parece, a sua dieta é bastante equilibrada e estão menos sujeitos a fomes do que os povos agricultores. Como não têm de trabalhar muito, sobra-lhes tempo para a vida social e ritual. Por exemplo, os !kung (Marshall 1976; Shostak 1981), que vivem no deserto do Kalahari, Namíbia, apenas precisam de cerca de 20 horas de trabalho semanal para garantirem a sua subsistência. Por comparação, trabalham substancialmente menos do que o norte-americano ou europeu médios (Cashdan 1989). E se os !kung e outros grupos de caçadores-recolectores actuais conseguem viver bem, é fácil concluir que os seus antepassados "primitivos", vivendo em ecossistemas mais ricos, tinham uma qualidade de vida ainda melhor.

Os caçadores-recolectores não vivem isolados e estabelecem contactos económicos e culturais com outras sociedades. Por exemplo, os mbuti (Turnbull 1961, 1983), que vivem na floresta do Ituri, na República Democrática do Congo, estabeleceram há muito contacto com os seus vizinhos bantu, trocando com estes carne e outros produtos da floresta por produtos agrícolas, ferramentas e objectos que de outra maneira não conseguiriam obter. Durante uma parte do ano chegam mesmo a viver em aldeias bantu, sendo incorporados no seu sistema de parentesco, criando-se assim uma espécie de relação clientelar entre pigmeus e bantus, a qual nunca atinge um carácter definitivo, sendo os mbuti livres de voltar à floresta quando mais lhes convém. Mas enquanto os mbuti mantiveram o seu estilo de vida nómada apesar do contacto com os seus vizinhos agricultores, outros povos nómadas acabaram por ser completamente aculturados pelo modo de vida dos povos vizinhos. Por exemplo, na Austrália, na década de 1980, a grave crise económica que afectou a agricultura e criação de gado fez com que muitas quintas

de criação de ovelhas deixassem de dar trabalho a aborígenes. Isso fez com que muitos deles se tornassem nómadas, recuperando em parte o um modo de vida que estava em desaparecimento.

No entanto, nem sempre o modo de vida de uma população é uma escolha forçada. Em alguns casos, grupos de caçadores-recolectores e pequenas sociedades que vivem de uma agricultura simples optam por manter o seu modo de vida limitando o contacto sociocultural e económico com o mundo envolvente. Não é a incapacidade dos grupos "primitivos" marginais para adoptarem um modo de vida moderno (ou pós-moderno) que os faz manter o seu modo de vida tradicional. Eles resistem à mudança porque acreditam que o seu modo de vida "primitivo" é melhor do que a "civilização".

A caça e recolecção

Os caçadores-recolectores não cultivam nem criam animais, limitando-se a aproveitar as espécies selvagens e os produtos naturais que o ecossistema onde vivem lhes proporciona. Devido à flutuação na oferta natural de recursos, são obrigados, por vezes, a deslocarem-se diariamente grandes distâncias para poderem recolher tudo o que é necessário a uma dieta equilibrada. Os !kung, por exemplo, dependem grandemente da recolha de nozes de *mongongo*, que constituem uma importante fonte de proteína e hidratos de carbono. Como as nozes não estão muito dispersas, um !kung não precisa de percorrer uma grande distância para as recolher, ao contrário, por exemplo, de um índio shoshone da Grande Bacia norte-americana, que, por depender da recolha de pinhas produzidas por uma espécie de pinheiros que se encontrava dispersa por uma área grande, tinha de percorrer uma grande distância diariamente para se alimentar.

A distribuição das reservas de água é em muitos casos o factor determinante nas deslocações dos povos nómadas. A distância entre os locais de recolha da comida e os locais de aprovisionamento de água não pode ser tal que seja preciso gastar mais energia para ir à água do que aquela que se obtém da comida. Todos estes condicionalismos da vida nómada fazem com que os grupos de caçadores-recolectores tenham geralmente menos de cem indivíduos. Mantendo-se pequenas, essas sociedades são capazes de limitar os conflitos sociais a um nível comportável e evitar que a sua qualidade de vida se degrade. Uma diminuição drástica dos recursos disponíveis levaria ao esgota-

mento da capacidade de sustentação do ecossistema em que vivem e a um aumento incomportável dos conflitos sociais.

Entre os caçadores-recolectores a densidade social dos grupos varia constantemente, uma vez que os indivíduos se mudam de um grupo para outro à mínima desavença ou assim que os recursos locais começam a faltar. Segundo Robert Lee (1984) o que faz os !kung mudarem de grupo com frequência é sobretudo a falta de paciência de uns em relação aos outros. Mais do que a escassez de recursos. Entre os !kung são comuns as visitas sociais entre bandos, que funcionam como uma espécie de válvula de segurança em relação aos conflitos sociais. Se, por exemplo, num acampamento existem demasiadas crianças a atrapalhar o trabalho dos adultos, algumas de entre as famílias mais recentes são encorajadas a partir e a juntarem-se a outro acampamento onde haja menos crianças. Por vezes, são os grupos que têm poucas crianças que tentam recrutar novas famílias com crianças, de modo a assegurar a continuidade das gerações. Assim, a redistribuição da população entre os grupos funciona como um mecanismo de adaptação às condições da vida local. Normalmente, os grupos de caçadores-recolectores estabilizam a sua população abaixo do limite da capacidade de sustentação dos seus ecossistemas, o que quer dizer que há sempre uma pequena margem para integrar mais algumas pessoas. A densidade populacional média dos caçadores-recolectores é de um habitante por quilómetro quadrado. Isto significa que eles vivem normalmente em áreas que suportariam uma população maior sem necessidade de alteração do modo de vida.

Embora não existam certezas quanto ao modo como os caçadores-recolectores mantém baixa a sua população, a hipótese mais provável é a de que o aleitamento prolongado praticado pelas mães reduza a fertilidade das mulheres, impedindo-as, assim, de ter filhos com maior frequência. Para ovular uma mulher precisa de ter uma determinada massa gorda em relação ao seu peso corporal. Enquanto estão a aleitar é-lhes difícil ganhar a gordura necessária para voltarem a ser férteis (Ellison 1990).

A divisão social do trabalho

Embora exista um certo mito de que os caçadores-recolectores do Paleolítico eram guerreiros capazes de matar e fazer a guerra – como no filme *La Guerre do Feu* (1981) – as etnografias dos !kung, mbuti e outras sociedades do

mesmo tipo retratam-nos como gente pacífica e pouco competitiva, vivendo em relativa harmonia com a natureza. Tratando-se de sociedades onde não existe praticamente especialização no trabalho, a divisão básica faz-se entre o trabalho masculino e o feminino. Os homens dedicam-se geralmente à caça e tarefas que exigem maior esforço físico, como, por exemplo, a produção de ferramentas a partir de materiais duros e difíceis de trabalhar, enquanto as mulheres se dedicam à recolecção e confecção de produtos que o grupo consome regularmente. As chamadas tarefas domésticas também estão normalmente a cargo das mulheres, como, por exemplo, a limpeza. Esta divisão sexual do trabalho teve provavelmente origem no dimorfismo sexual das populações humanas do Paleolítico, em que as diferenças de força física entre os géneros eram provavelmente maiores do que actualmente. Os homens tinham quase o dobro do tamanho das mulheres e dedicaram-se de início às tarefas que exigiam maior força física, como o transporte e desmantelamento das carcaças de grandes mamíferos, enquanto as mulheres se ocuparam de tarefas como a recolecção, que exige mais habilidade do que força.

À medida que passámos de necrófagos a caçadores, as mulheres foram tendo um papel cada vez mais importante na organização colectiva das caçadas, no entanto, e apesar disso, a divisão do trabalho manteve a sua dicotomia inicial. Os caçadores-recolectores actuais mantêm uma divisão sexual do trabalho que se adequa ao facto de as mulheres serem as principais responsáveis pelas crianças. O que limita a distância que elas podem percorrer, enquanto os homens estão mais libertos para caçar em áreas mais afastadas do local de acampamento. A gravidez também funciona como factor limitador da mobilidade das mulheres. Isso não quer dizer que as mulheres trabalhem menos arduamente do que os homens. Entre os !kung, as mulheres chegam a percorrer cerca de 20 quilómetros por dia na sua actividade de recolecção, tendo de carregar às costas no regresso ao acampamento não só as crianças como também o produto recolhido.

A caça requer rapidez e força, atributos que os homens possuem mais do que as mulheres. As mulheres, dada a sua função reprodutora, estão pior equipadas para correr devido à estrutura da sua bacia. Contudo, não se pode dizer que a diferenciação sexual do trabalho nas populações de *Homo sapiens sapiens* seja determinada pelo dimorfismo sexual da espécie. Talvez seja mais uma coincidência do que outra coisa. Nas sociedades urbanas pós-modernas a divisão sexual do trabalho é inquestionavelmente determinada por factores socioculturais e não pelo dimorfismo sexual. Há cada vez mais mulheres a

executar tarefas que até há pouco tempo eram socialmente definidas como masculinas, e o trabalho é cada vez mais organizado sem ter em conta as diferenças de género. Se queremos compreender a divisão do trabalho temos que olhar antes de mais para os aspectos culturais que a determinam, o que inclui a própria visão que homens e mulheres numa dada sociedade possuem acerca do que deve ser o trabalho de uns e outros.

Mesmo no passado houve sempre indivíduos que procuravam tarefas desadequadas ao seu género. Por exemplo, entre os índios das Grandes Planícies, na América do Norte, houve mulheres que se tornaram caçadoras e guerreiras. Um caso exemplar é o de uma mulher índia da tribo gros ventre (ventre grande – também conhecidos por A'aninin) capturada pelos índios crow (corvo) e que passado alguns anos se tornou um importante chefe de guerra devido à sua capacidade guerreira. Pine Leaf (Folha de Pinheiro) nasceu em 1806, na tribo dos gros ventre. Aos 10 anos de idade foi capturada por um grupo de índios crow. Um guerreiro que perdera os filhos na guerra adoptou-a. Pine Leaf cedo mostrou inclinação para actividades masculinas como a guerra. O seu pai adoptivo acabou por treiná-la como guerreira e ela acabaria por conquistar fama na luta contra os índios blackfoot (pé negro). A fama que granjeou permitiu-lhe juntar à sua volta um grupo de guerreiros importante e tornar-se chefe de guerra com lugar no conselho dos chefes. Pine Leaf é apenas um exemplo de como em determinadas circunstâncias é possível ultrapassar as barreiras de género, ainda que à custa de uma transsexualização dos papéis sociais (ela ficou conhecida como mulher-chefe) (Beckwourth & Bonner 1981; Roscoe 2000).

Noutros casos, foram os homens que se adaptaram a desempenhos femininos quando as circunstâncias assim o determinaram. Em nenhuma sociedade existem linhas rígidas e perenes de demarcação de tarefas, funções e papéis; são os contextos sociais particulares que determinam o lugar dos géneros na organização das sociedades. Muitas vezes, alterações importantes no modo de vida de um grupo levam a um reajustamento da divisão das tarefas por géneros. Algo que se observa constantemente nas sociedades industriais pós-modernas.

Cooperação *versus* competição

O facto de as sociedades de caçadores-recolectores possuírem uma divisão do trabalho por géneros muito marcada pode fazer pensar que existem grandes

desigualdades sociais. No entanto, essas sociedades representam o modelo de organização social mais igualitário alguma vez existente. Toda a comida é partilhada por todos os adultos do grupo. As mulheres controlam a distribuição dos produtos da recolecção, enquanto os homens controlam a distribuição da carne proveniente da caça. Numa pequena sociedade de caçadores-recolectores a estratégia mais vantajosa consiste em todos partilharem tudo. Se todos partilharem à vez assegura-se que a distribuição de riqueza é feita da forma mais igualitária possível. Não havendo condições para cada um acumular os seus próprios produtos, as pessoas partilham para depois receberem dos outros numa ocasião em que não tenham.

Hoje pensa-se que o desenvolvimento de sistemas de partilha entre os caçadores-recolectores está relacionado com o aumento da caça e um maior uso da carne na dieta. Observando os chimpanzés e outros primatas não-humanos verifica-se que a caça de pequenos macacos ou outros animais é muitas vez a única actividade em que existe cooperação, sobretudo entre machos adultos. Após a captura de uma presa, a partilha dos despojos dá origem a uma actividade social intensa em que as relações sociais entre os membros do grupo são reafirmadas, testadas, ou questionadas. É natural que as origens da vida social dos primatas estejam ancoradas nesse tipo de actividade. É claro que os caçadores-recolectores possuem uma vida social muito mais intensa do que os primatas não-humanos, devido ao facto de passarem muito mais tempo juntos a conviverem em acampamentos que se mantêm no mesmo sítio por largos meses. A vida social dos primatas não-humanos é mais aleatória e as suas actividades não se concentram apenas num só espaço. Geralmente, comer e dormir têm lugar em sítios diferentes.

Talvez a principal razão do igualitarismo nos grupos de caçadores-recolectores resida no facto de existirem poucos bens susceptíveis de apropriação. Redes, arco e flecha, e outras ferramentas do género são os únicos bens. O facto de serem sociedades nómadas sem quaisquer meios de transporte limita aquilo que cada pessoa pode acumular e transportar consigo de um lado para o outro. As pessoas não se diferenciam pelos bens que possuem mas sim pela idade e género. E o facto de haver diferenças de status não significa que haja desigualdade social. Nas últimas décadas, o mito do homem como "grande caçador" e "dominador" tem sido posto em causa por análises etnográficas mais detalhadas sobre o papel das mulheres nalgumas sociedades de caçadores-recolectores (Leacock 1981).

Nas sociedades de caçadores-recolectores, existe uma ideologia contrária à acumulação e à ganância, ao contrário do que acontece na maior parte das sociedades urbanas modernas, onde adquirir e acumular são objectivos louváveis e pelos quais toda a gente se esforça. Nas sociedades de caçadores-recolectores enriquecer é visto como um desvio moral e não como algo desejável. Quando por exemplo um caçador mbuti descobre uma árvore de mel serve-se primeiro do que os outros, direito que lhe é conferido por ter chegado primeiro, mas depois passa a palavra para que todos possam colher a sua parte. Possuindo um sistema de parentesco extremamente flexível, que permite às famílias e aos indivíduos mudarem de acampamento com grande facilidade e serem incorporados nas redes locais de parentesco, as sociedades de caçadores-recolectores estão perfeitamente adaptadas à flutuação anual dos recursos característica dos ecossistemas onde vivem.

A importância de uma rede de parentesco flexível explica porque razão os homens e as mulheres !kung gastam cerca de dois terços do seu tempo diário a visitar-se uns aos outros. Durante essas visitas muitas coisas são trocadas sob a forma de presentes. A recusa da partilha e o apego aos bens pessoais são motivo de desprezo social. Partilhando tudo o que têm à mão os !kung não só garantem o nivelamento social como adquirem uma quota parte na sorte uns dos outros, uma vez que quem recebe contrai uma dívida que a reciprocidade se encarregará de pagar.

Os primórdios da agricultura

Um dos acontecimentos mais importantes na história da humanidade foi a domesticação de plantas e animais. A transição de um modo de vida nómada dependente da recolecção associada à caça ou pesca ocorreu há cerca de 10 mil anos, com variações maiores ou menores de lugar para lugar. Aquilo que pode à primeira vista parecer uma pequena mudança na vida do *Homo sapiens*, foi de facto o começo de uma grande transformação. Uma vez que o modo de vida sedentário dependente da agricultura e da criação de animais implica mais trabalho e maior concentração de pessoas, e, portanto, mais riscos, não é provável que tenha sido uma opção deliberada. A hipótese mais provável é a de que algumas plantas tenham começado a crescer ao redor dos acampamentos a partir de sementes caídas e não aproveitadas. Ou talvez a própria acção do homem tenha contribuído para que determinadas espécies

tenham sido seleccionadas favoravelmente, acabando por predominar nos ecossistemas habitados pelos caçadores-recolectores. Ao alimentarem-se regularmente dessas espécies os grupos humanos viram a sua população crescer e esse crescimento acabou por levar à sedentarização. Não é prático centenas, ou mesmo milhares, de pessoas andarem de um lado para o outro à procura de comida.

A dependência de espécies domesticadas e a vida sedentária permitiram que apenas uma parte das pessoas tivesse que estar envolvida na produção de comida. As restantes passaram a entregar-se a outras tarefas, como, por exemplo, o fabrico de ferramentas melhores e mais especializadas. A divisão do trabalho permitiu que umas pessoas se dedicassem ao fabrico de utensílios agrícolas, outras à olaria usada na confecção e armazenamentos dos alimentos, outras ao fabrico dos tijolos e materiais usados nas primeiras construções neolíticas. As transformações ao nível das actividades produtivas e da divisão do trabalho fizeram-se acompanhar de outras na estrutura social e política. A família extensa, as linhagens, os clãs, até então inexistentes, tornaram-se formas de organização social importantes. A forma como a sedentarização e a agricultura emergiram variou com os ecossistemas e as características demográficas dos grupos humanos. Enquanto alguns grupos se mantiveram em pequenas comunidades praticando uma horticultura simples, sem recorrer à irrigação ou ao arado, outros grupos desenvolveram formas de agricultura assentes na irrigação e em técnicas de cultivo mais complexas. Os agricultores primitivos limitavam-se a limpar pequenas áreas de terreno e a cultivar num sistema de pequenas hortas incapaz de produzir excedentes para troca. A forma de agricultura mais primitiva e que continua a subsistir nas zonas mais remotas do planeta, ainda não tocadas pela globalização recente, é a chamada agricultura-de-queimada[7]. Porém, na maior parte dos casos a agricultura evoluiu para formas intensivas, responsáveis por grandes alterações nos ecossistemas ocupados pela humanidade. A criação de sistemas de irrigação e a utilização do arado permitiram explorar de forma intensiva vastas áreas, capazes de alimentar populações de milhares e até de milhões de pessoas, como

[7] A agricultura-de-queimada consiste no derrube de partes de floresta e na queima das árvores derrubadas, cuja cinza funciona como fertilizante, de forma a conseguir clareiras onde depois se semeia ou planta. Grandes civilizações como os maias dependiam deste tipo de agricultura para alimentar a sua grande população. Este tipo de agricultura, hoje marginal, encontra-se em praticamente todos os continentes menos na Europa, embora apenas nas áreas mais remotas ainda não tocadas pela urbanização e industrialização.

aconteceu na Mesopotâmia e no Egipto, ou na América Central e do Sul com as sociedades azteca, maia e inca, entre outras.

Com a acumulação de excedentes, apareceram as primeiras indústrias e serviços, assim como uma elite dominante que rapidamente assumiu o controlo da produção e distribuição dessa nova forma de riqueza. Pela primeira vez as diferenças sociais tornaram-se grandes e irreversíveis, surgindo as primeiras sociedades organizadas em classes ou categorias sociais semelhantes. Embora a horticultura esteja associada a formas de organização mais simples e a agricultura propriamente dita a formas mais complexas, existem casos, como o dos índios hopi, no Arizona, EUA, em que a simplicidade característica das sociedades assentes na horticultura se mistura com aspectos mais complexos, normalmente apenas presentes em sociedades onde a agricultura é mais intensiva. Os hopi usavam a irrigação, mas utilizavam ferramentas simples e viviam em aldeias sem uma estrutura de poder centralizada.

As formas mais comuns de agricultura intensiva desenvolveram-se respeitando as características dos ecossistemas. Por exemplo, nas terras secas e altas do Sudoeste Asiático a actividade agrícola segue o ritmo do clima, cultivando-se trigo, aveia, cevada e milho conforme a época do ano. Mas nos ecossistemas tropicais húmidos do Sudeste Asiático, o arroz, inhame e taro substituem as culturas menos adaptadas ao clima quente e húmido. Nas Américas as espécies domesticadas localmente são diferentes das da Europa e do Médio Oriente, embora os ecossistemas tivessem muitas semelhanças. O milho, o feijão (várias espécies) e a batata foram domesticados nas zonas mais secas do Continente Americano, enquanto nas zonas tropicais húmidas a mandioca se tornou na espécie mais importante.

A agricultura gururumba e tsembaga

Os gururumba, com uma população de cerca de mil pessoas distribuída por seis aldeias espalhadas por uma área de cerca de 20 quilómetros quadrados, habitam o Vale do Alto Asaro, na Nova Guiné, uma zona fresca e húmida com uma precipitação anual da ordem dos 2500 milímetros (Newman 1965). As aldeias gururumba possuem hortas separadas por vedações e em cada área vedada existem talhões pertencentes a famílias diferentes. Homens e mulheres dedicam-se a tarefas diferentes, respeitando uma estrita divisão do trabalho por géneros. Os homens cultivam e cuidam das bananeiras, taro e inhame,

enquanto as mulheres tratam da batata-doce e das verduras. Quanto mais produzir maior é o prestígio social de cada família. Não existem fertilizantes mas apenas rotação de culturas, que são cultivadas nos terrenos mais adequados a cada espécie. Como as culturas não se desenvolvem todas ao mesmo tempo, em cada época os gururumba dependem de uma cultura em particular. Os gururumba não praticam agricultura-de-queimada, muito comum noutras sociedades com o mesmo tipo de organização social. Como a chuva é abundante não precisam de irrigar e embora por vezes cultivem em encostas com grande inclinação não fazem socalcos. As ferramentas com que cultivam são simples (paus afiados e instrumentos de pedra polida).

A sociedade gururumba é mantida unida através de um complexo sistema de trocas em que todos dependem de todos. Quanto mais um homem dá, maior é o número dos que lhe devem e, portanto, maior o seu prestígio e a sua rede de suporte. Cada homem possui duas hortas: uma para si e a sua família e outra para produzir os produtos que oferece. A horta onde são cultivados os produtos para oferta, aqueles pelos quais se mede o prestígio de um homem, é a mais bem cuidada. O casamento de uma filha ou a iniciação de um filho são motivo de festa, na qual o anfitrião aproveita para aumentar o seu prestígio social (ou diminuí-lo caso as coisas corram mal) distribuindo produtos pelos convidados. As hortas são alvo de grandes cuidados antes de cada festa para garantir que esta é um sucesso para quem a organiza.

Além das hortas, os gururumba criam porcos, o que é, aliás, comum entre os povos da Nova Guine. Os porcos são usados sobretudo como bem de troca e não de consumo corrente. Cada seis ou sete anos os gururumba fazem uma festa, chamada *idzi namo* ("flauta de porco"). Centenas de porcos são abatidos, cozinhados e distribuídos pelos convidados, que vêm de diferentes aldeias e clãs. As festas servem para quem as organiza retribuir o que recebeu anteriormente e para criar novas obrigações. O caso dos gururumba é em tudo semelhante ao dos tsembaga maring (Rappaport 1984). Os tsembaga vivem em aldeias, que ocupam durante alguns anos antes de se mudarem para outro sítio, nas encostas norte das terras altas centrais da Nova Guiné. Na altura em que Rappaport realizou a sua etnografia a população de tsembaga pouco ultrapassava os duzentos. Cultivam mandioca, batata-doce, cana-de-açúcar e outras espécies de menor importância em hortas situadas em clareiras abertas com queimadas controladas. A agricultura-de-queimada representa uma forma mais eficiente de obter energia alimentar quando comparada com a caça e recolecção (Harris 1993:213), o que permite aos tsembaga satisfazerem a necessidade

de calorias com um investimento relativamente pequeno em horas de trabalho. Os tsembaga conseguem alimentar quase dez vezes mais bocas do que os !kung e conseguem viver de forma semi-sedentária em aldeamentos, enquanto estes têm de mudar frequentemente o local do seu acampamento de modo a manterem-se perto dos recursos mais importantes. Rappaport concluiu que a área total reclamada pelos tsembaga como território, cerca de 350 hectares, era suficiente para alimentar mais 84 indivíduos em relação ao número da sua população à época. Os tsembaga apenas utilizavam 5 por cento do seu território de cada vez. A segurança do seu modo de vida está na diferença entre o potencial do ecossistema onde vivem, utilizando a tecnologia produtiva de que dispõem, e a sua população real. Com uma população de cerca de duzentas pessoas e com o seu modo de vida inalterado poderiam viver da mesma forma por tempo indeterminado. Porém, a crescente pressão vinda do exterior acabará por forçar grupos como os tsembaga e os gururumba a mudarem o seu modo de vida.

O pastores nómadas bakhtiari e maasai

O pastoreio nómada é um interessante exemplo de como toda a vida económica e social das pessoas pode girar em torno de um único capital essencial: o gado, neste caso. As sociedades nómadas pastoris não são comparáveis aos criadores de gado, pois estes estão integrados num sistema mais amplo e por vezes global, como é o caso dos rancheiros da Rondônia, no norte do Brasil, ou dos *cowboys* norte-americanos (Rivière 1972). Os criadores de gado, embora tenham o seu próprio sistema económico e social e vivam no seu próprio mundo cultural, estão inseridos numa rede económica global controlada por um estado ou um conjunto de estados. Os pastores nómadas, ao contrário, são sociedades que não estão inseridas em contextos globais, sendo praticamente auto-suficientes. Também não se confundem com outros tipos de nómadas modernos, tais como os executivos de grandes empresas, trabalhadores agrícolas sazonais, ou mesmo os caçadores-recolectores. O pastoreio encontra-se sobretudo nas estepes semidesérticas; por exemplo, nas regiões secas do Norte de África, no deserto da Arábia, nos planaltos do Irão, no Turquemenistão, na Mongólia e outras regiões do mesmo tipo, ainda não incorporadas pela globalização industrial pós-moderna.

Os bakhtiari são um bom exemplo da independência dos povos pastores nómadas face às sociedades envolventes (Barth 1960; Coon 1964). Vivem nas

montanhas ao sul de Zagros, na região oeste do Irão, onde se dedicam à criação de cabras e ovelhas. Possuem cavalos e burros que usam apenas no transporte. O ecossistema onde vivem é bastante árido, o que os obriga a deslocarem-se à procura de pastos para o gado. Vivendo num ecossistema árido e agreste, os bakhtiari ganharam fama de gente dura e são conhecidos no Irão como os "ursos da montanha". As montanhas onde vivem possuem encostas abruptas, nalguns casos a milhares de metros de altitude. Caminhos estreitos e sinuosos estendem-se lado a lado com abismos e picos muito recortados. É necessária muita perícia para se deslocar com segurança pelos perigosos caminhos da montanha. Qualquer deslocação pelas montanhas envolve sempre risco de quedas e outros acidentes.

Duas vezes ao longo do ano os bakhtiari deslocam-se com o gado à procura de pastos e água. No Outono abandonam os pastos da montanha (*sardsir*) onde passaram todo o Verão. Na Primavera deixam as planícies mais baixas (*garmsir*) e vão à procura dos pastos da montanha, onde a erva se mantém fresca durante o Verão e até à queda das primeiras neves no Outono. Este tipo de deslocação era prática comum entre os pastores da Serra da Estrela até há poucas décadas e caracteriza a vida dos pastores nómadas de uma forma geral. A deslocação do gado das planícies e dos vales para as pastagens de montanha e vice-versa, feita pelos pastores conforme as estações do ano, chama-se transumância. Actualmente é uma coisa rara de observar na Europa.

Durante a sua deslocação os bakhtiari dividem-se em grupos que podem ter 5 mil ou mais pessoas. Cada grupo chega a levar consigo 50 mil animais. Trata-se de uma operação que exige grande planeamento e coordenação. Para atravessar os cursos de água mais profundos são usadas jangadas insufláveis feitas com peles de cabra. A subida para as montanhas é a viagem mais perigosa, pois têm de enfrentar as fortes torrentes de água resultantes do degelo. A viagem tem de ser feita com toda a gente, incluindo as crianças recém-nascidas. Trabalhando de manhã à noite, e dependendo da distância a percorrer, conseguem deslocar-se para a montanha numa semana. Muitas ovelhas e cabras morrem afogadas durante as travessias dos cursos de água, o que demonstra a dureza da viagem. Em cada deslocação podem percorrer 300 quilómetros, o que pode levar semanas devido à marcha lenta do gado. Os homens e os rapazes conduzem as cabras e as ovelhas, enquanto as mulheres se encarregam dos cavalos e dos burros.

Os bakhtiari acampam em tendas de pêlo de cabra tecidas pelas mulheres. Os objectos pessoais são escassos: tapetes para cobrir o chão e alguns

bancos de pele para se sentarem. As tendas tecidas com o pêlo de cabra retêm o calor e impedem a entrada da chuva no Inverno. No Verão, o pêlo de cabra impede a entrada do calor exterior. As cabras e ovelhas são toda a riqueza que possuem. Proporcionam-lhes carne, leite, queijo, manteiga, osso e lã. O trabalho artesanal das mulheres permite-lhes fabricar produtos que vendem nos mercados das aldeias rurais situados à volta. Possuem também algumas hortas onde criam produtos para consumo próprio e para venda nos mercados por onde passam durante as suas deslocações. O orgulho dos homens é serem grandes caçadores com a espingarda, embora a caça ocupe pouco do seu tempo, e cavaleiros de grande perícia. As mulheres fazem todo o trabalho doméstico e cuidam das crianças. Os bakhtiari possuem o seu próprio sistema de justiça, incluindo um código que determina os castigos a aplicar conforme os crimes cometidos. O governo é assegurado por líderes tribais, os *khans*, que podem ser eleitos ou herdar a sua posição do pai através de um sistema patrilinear.

A descoberta de petróleo no princípio do século xx fez com que uma boa parte dos *khans* se tornassem ricos e poderosos, tendo alguns a partir dessa altura abandonado a vida nómada para estudar em universidades iranianas e até de outros países. Actualmente, os *khans* mais ricos possuem casas na cidade e passam apenas uma parte do ano nas tendas acompanhando a vida nómada dos seus súbditos. A maior parte da nação bakhtiari acabou por se sedentarizar, substituindo o pastoreio nómada pela agricultura e criação de animais. Hoje, apenas um terço dos bakhtiari são pastores nómadas. O pastoreio nómada encontra-se sobretudo nas regiões semidesérticas de África e do norte da Ásia, onde as condições climáticas impedem a agricultura.

Os maasai vivem na região sul do Quénia e norte da Tanzânia, ao longo do Vale do Grande Rift e, tal como os bakhtiari, são pastores nómadas (Potkanski 1994; Spear & Waller 1993; Homewood & Rodgers 1991). A sua população é cerca de meio milhão e estende-se por uma área de 160 mil quilómetros quadrados. A sociedade maasai está organizada em secções definidas com base num sistema de linhagens e clãs. Existem dezasseis secções com nomes diferentes, a maioria no Quénia, onde vive o grosso da população maasai. Os maasai vivem em unidades domésticas protegidas por uma vedação de madeira. Tradicionalmente, cada unidade doméstica era ocupada por várias famílias. Actualmente, e devido ao novo sistema de gestão das terras implementado pelo governo queniano, são cada vez mais as unidades de uma só família. As habitações maasai são construídas pelas mulheres com uma

mistura de paus, barro, excrementos do gado, erva e urina. As mulheres, além de construírem as habitações, são responsáveis por cozinhar, ir buscar água, apanhar lenha e ordenhar. Os homens adultos são guerreiros e os rapazes mais novos cuidam do gado. Os homens mais velhos é que decidem como e quando o gado deve ser deslocado para outras pastagens. O gado é movimentado conforme as estações do ano, sempre à procura de pastos melhores. Cada secção maasai tem um território próprio que administra de acordo com os seus interesses. Em condições normais, uma parte do território constitui-se como reserva de pasto, guardada pelos guerreiros da secção, para ser depois utilizada num sistema de rotação que permite o rejuvenescimento dos pastos e evita o esgotamento da capacidade de sustentação do ecossistema local. Quando a estação seca se prolonga os maasai fazem uso dos pastos de reserva limitando a perda de animais ao mínimo possível. A tradição maasai impõe que ninguém seja privado do acesso à água e aos pastos, de modo a que todas as famílias possam criar o seu próprio gado. Até há duas ou três décadas os maasai viviam em comunidade e o conceito de propriedade individual não fazia sentido na sua cultura.

Desde a década de 1980 que a sociedade maasai tem visto acentuar-se a pressão da economia global sobre o seu modo de vida tradicional. Parte do seu território está agora integrada em parques nacionais e reservas de caça, que alimentam uma actividade turística crescente. O gado, repartido por bovinos, ovelhas e cabras, continua a ser a sua principal riqueza económica e simbólica. Até há pouco tempo o gado era trocado por produtos que consumiam mas não produziam, e não podia ser trocado por dinheiro. A crescente monetarização da economia maasai faz com que o dinheiro seja cada vez mais importante nas trocas, incluindo as que envolvem gado, e hoje é cada vez mais frequente a compra e venda de gado a dinheiro. O sangue, que tiram dos animais por sangria, o leite e o queijo são os principais produtos da dieta maasai. O sangue é consumido sobretudo em ocasiões especiais, como a circuncisão ou em caso de doença, e constitui um reforço alimentar rico em proteína. Contribui também para melhorar o sistema imunitário. Apesar da sua importância alimentar é cada vez menos consumido devido à diminuição do número de cabeças de gado. Os maasai que vivem na proximidade de agricultores tendem a tornar-se agricultores também e a depender cada vez mais da produção agrícola em detrimento do gado. A adopção da agricultura inviabiliza a manutenção de grandes rebanhos na mesma área dos terrenos cultivados, fazendo assim com que a criação de gado perca importância.

A emergência das sociedades-estado

A intensificação da agricultura levou à emergência do estado e da vida urbana em cidades. Grandes sociedades-estado surgiram pela primeira vez, e com elas uma população urbana não directamente envolvida na produção alimentar – artesãos, carpinteiros, pedreiros, oleiros, cesteiros e outros especialistas – que progressivamente se tornou mais importante. A vida nas cidades trouxe também uma menor preocupação com a necessidade de preservar os recursos naturais, abrindo-se o caminho ao desperdício e ao esgotamento desnecessário dos ecossistemas. As pessoas passaram a estar mais preocupadas com a forma como se relacionavam umas com as outras do que com a forma como se relacionavam com a natureza.

Os camponeses e agricultores que viviam fora das cidades passaram a estar na dependência de uma população urbana que lhes impôs um sistema de tributação, obrigando-os a produzir mais do que as suas necessidades e extraindo-lhes o excedente sob a forma de imposto. A história das grandes desigualdades sociais nasce com a dicotomia entre a cidade e o campo, com os camponeses como oprimidos e a classe urbana como opressora. As relações sociais deixaram de ser cara-a-cara para passarem a ser, em grande parte, impessoais e reguladas por uma burocracia administrativa cada vez maior. A urbanização e o estado abriram caminho a desigualdades sociais que até hoje não foram ultrapassadas.

A invenção da escrita e o aparecimento de formas de arquitectura complexas surgiram com o desenvolvimento das cidades. Milhares e milhares de trabalhadores construíram palácios e templos. Frequentemente, esses trabalhadores eram prisioneiros feitos durante intensas campanhas de guerra movidas contra outras cidades ou estados vizinhos. A arquitectura atingiu uma tal complexidade que ainda hoje arquitectos e engenheiros pasmam diante da sua grandiosidade e milhões de turistas deslumbram-se com as maravilhas arquitectónicas produzidas por algumas das primeiras sociedades-estado. Uma classe de nobres e sacerdotes governavam do interior dos seus palácios, apoiados por um exército, pondo e dispondo da população. Este foi o começo dos grandes impérios da antiguidade.

Os aztecas

A sociedade dos aztecas (conhecida entre os especialistas por Culhua Mexica) emergiu nos vales férteis do México e estendeu-se por centenas de anos, tendo

atingindo o apogeu nos séculos XIV-XV para depois cair abruptamente com a chegada dos conquistadores espanhóis no século XVI (Berdan 1982; Clendinnen 1991; Conrad & Demarest 1984). Os aztecas são um exemplo de uma grande sociedade urbana surgida fora do continente europeu, aquele que no século XIX se considerava a si próprio a proa da "civilização humana". A capital do império, Tenochtitlan, situava-se onde hoje está implantada a Cidade do México, outrora um vale fértil a mais de 2 mil metros de altitude. O conjunto urbano Tenochtitlan-Tlatelolco (uma espécie de cidade gémea), possuía, em 1519, altura em que o explorador espanhol Hernando Cortez a visitou pela primeira vez, uma população de 200 mil habitantes. Nessa época, Londres tinha apenas 40 mil habitantes. A capital azteca estava implantada numa ilha situada no meio de um lago salgado, hoje seco, abastecido com água doce trazida por dois aquedutos que a recolhiam de nascentes situadas na plataforma continental. Tenochtitlan estava protegida na parte oriental por um dique com cerca de 15 quilómetros, destinado a impedir que a cidade fosse inundada pelas águas provenientes dos lagos vizinhos durante a estação das chuvas.

A vida urbana azteca, à semelhança do que se passou com as primeiras cidades antigas do Sudoeste Asiático, assentava numa agricultura intensiva. Mas enquanto no Sudoeste Asiático a principal colheita era o arroz, no México era o milho que permitia sustentar civilizações urbanas como os aztecas. Cada família recebia um talhão de cultivo, distribuído pelo chefe da sua linhagem, onde semeava vários produtos (feijão, abóbora, pimento, algodão e tabaco). Ao contrário do que aconteceu na Europa e no Médio Oriente, na América Central e do Sul poucas espécies animais foram domesticadas. Os aztecas domesticaram apenas o cão e o peru. De forma a maximizar a produção agrícola foram criados campos artificias sobre as águas pouco profundas do lago onde Tenochtitlan se situava. Esses talhões construídos no interior do lago chamavam-se *chinampas*. Ainda hoje se encontram *chinampas* criadas pelo mesmo processo em Xochimilco, a poucos quilómetros da Cidade do México. O facto de a sua agricultura ser extremamente bem sucedida permitiu aos aztecas um grande crescimento populacional e uma grande diversidade de actividades profissionais. Escultores, ourives, pedreiros, oleiros, tecelões, pintores e outros artífices especializados faziam parte de um variado leque de profissões. Todos estes profissionais viviam da sua actividade sem terem de se dedicar à agricultura.

A religião desempenhava um papel central na sociedade azteca, justificando a existência de uma importante indústria de produção de objectos reli-

giosos, vestes e decorações. Esses produtos eram trocados em vários tipos de mercados. Além dos mercados diários, existiam mercados de maior dimensão que se realizavam nas várias cidades em diferentes alturas do ano. A esses mercados acorriam pessoas dos mais diversos pontos do império. Por exemplo, o mercado de Tlatelolco foi comparado pelos espanhóis aos mercados de Roma e Constantinopla. Cortez, relatando o que encontrara ao rei de Espanha, Carlos V, afirmou que a praça central de Tlatelolco era o dobro da de Salamanca e que 60 mil pessoas a ela se deslocavam diariamente para comprar e vender os seus produtos. As torres da cidade, a que Cortez chamou pirâmides, eram mais altas do que a catedral de Sevilha. O suficiente para impressionar os conquistadores espanhóis.

A troca directa de produtos dominava nos mercados aztecas, no entanto alguns objectos e produtos – por exemplo, facas, cacau, pó de ouro e cobre – podiam servir de moeda de troca nalgumas situações. Os mercados eram também lugares de troca de informação, servindo para as pessoas estabelecerem e reforçarem as suas redes de relações sociais. Existiam mesmo leis que obrigavam as pessoas a comparecer nos mercados um mínimo de vezes por ano. Embora essas leis tenham sido feitas com o intuito de obrigar as pessoas a vender e trocar os seus produtos e a pagar os seus impostos, o facto é que isso forçava também o contacto entre elas. O conjunto Tenochtitlan-Tlatelolco funcionava como uma grande metrópole, drenando para o seu interior produtos e riquezas de outras cidades e de uma grande área à sua volta.

A sociedade azteca possuía uma estratificação social complexa, composta por três grupos principais: nobres, comuns e servos. Os nobres não faziam parte do sistema de linhagens e o seu poder dependia da terra que controlavam e do número de escravos que o imperador lhes permitia ter. Os comuns dependiam do sistema de linhagens para a atribuição das terras de cultivo. Quanto maior fosse a proximidade genealógica de um comum em relação ao antepassado fundador da linhagem mais direitos tinha na atribuição de terras. Mais abaixo na escala social estavam os servos, vinculados à terra como em qualquer sistema feudal, e os carregadores que trabalhavam para os comerciantes. Finalmente, no fundo da escala encontravam-se os escravos. Chegava-se a escravo de duas maneiras: vendendo a sua própria liberdade a um dono, ou como prisioneiro de guerra.

Os aztecas eram governados por um soberano, a quem eram reconhecidas características divinas, escolhido por um conselho de nobres e sacerdotes de um lote de potenciais pretendentes no seio da linhagem real. O imperador

azteca reinava como qualquer monarca absoluto, embora estivesse rodeado por um grupo de conselheiros a quem dava ouvidos. Sob as suas ordens estava um conjunto de burocratas que se encarregavam de administrar o sistema de impostos, os tribunais, os grandes celeiros estatais e o exército. As cidades aztecas possuíam uma estrutura quadricular que reflectia o modo como a terra era dividida pelas linhagens: em lotes. A casa do governador da cidade, tal como o templo religioso, ficava numa grande praça central. Em Tenochtitlan, que se estendia por uma área superior a 30 quilómetros quadrados, existiam na sua grande praça central um enorme templo e dois luxuosos palácios. A praça central era local sagrado. Em volta existiam outras construções sagradas pertencentes a cada uma das linhagens mais importantes.

Como em qualquer grande cidade moderna, os tipos de habitação iam do luxuoso ao miserável. Nas imediações da cidade, junto das *chinampas*, ficavam as cabanas dos camponeses, feitas de troncos e adobe e com cobertura de colmo. Já dentro da cidade encontravam-se as casas da "classe média", um ou dois pisos, com várias divisões, construídas com pedra e argamassa sobre uma plataforma de pedra de modo a evitar as cheias, e cada uma com o seu pequeno pátio ajardinado. Estima-se que existissem cerca de 60 mil casas em Tenochtitlan. As cerimónias religiosas mais importantes, assim como os famosos sacrifícios humanos, eram conduzidos em pirâmides, chamadas *teocalli.* O palácio do imperador Moctezuma tinha vários quartos e salas, dos quais alguns serviam para alojamento dos seus criados e concubinas. Dentro dos limites do palácio encontrava-se um pequeno zoo e jardins suspensos, assim como uma piscina. Situando-se no meio de um lago, Tenochtitlan não necessitava de muralha protectora, sendo a ligação às margens assegurada por três pontes levadiças. O sistema viário da cidade era constituído por um conjunto de canais e caminhos pedonais de tal modo completo que os espanhóis, impressionados, consideraram Tenochtitlan a Veneza das Américas. O transporte de pessoas e mercadorias dentro da cidade fazia-se por canoas. Tenochtitlan ilustra a complexidade que a vida urbana atingiu no Continente Americano, e tudo isso muito antes de existirem cidades de dimensão semelhante na Europa. Um facto que parece ter sido ignorado pelos arqueólogos, historiadores e antropólogos do século XIX.

Os incas

Os incas são uma das sociedades complexas que floresceram na região central dos Andes, nas terras altas do Peru e da Bolívia (Conrad & Demarest

1984). Quando os conquistadores espanhóis chegaram à região habitada pelos incas, em 1532, encontraram um vasto império dominado por um só povo. De um extremo ao outro, o império inca estendia-se por mais de 3400 quilómetros. A sua capital era Cuzco, situada nas terras altas do sul do Peru. Num mapa moderno da América do Sul, a civilização inca estender-se-ia por regiões do Equador, Peru, Bolívia, Colômbia, Argentina e Chile. A totalidade do território inca, *tawantinsuyu* (terra dos quatro quadrantes), constituiu o mais vasto império alguma vez existente no Continente Americano e, provavelmente, o maior do mundo na idade do bronze. Mas apesar de toda a sua magnitude durou apenas cerca de um século e até se cruzar com a tecnologia militar dos espanhóis, assente no ferro e no aço.

A civilização nos Andes não foi inventada nem criada pelos incas, ao contrário do que os seus mitos afirmam. Eles foram herdeiros de um passado cultural rico, sobre o qual construíram a sua supremacia regional, tornando-se o centro de um império. A história da região andina caracteriza-se pela competição entre sociedades e pela ascensão e queda constante de umas e de outras. A bacia do Lago Titicaca, situada a grande altitude, com os seus pastos verdejantes e grandes rebanhos de lamas, permitiu sustentar uma grande população, tornando-se o centro do império. Cuzco foi a metrópole de um império cuja população pode ter chegado aos 10 milhões. Mais de 20 mil quilómetros de caminhos e estradas ligavam as diferentes regiões sob controlo do imperador inca, desde o deserto de Atacama até às terras altas dos Andes. Acima da família nuclear, a sociedade inca organizava-se em torno do *ayllu*, um grupo de parentesco ligado por um antepassado comum reconhecido por todos e que funcionava como uma linhagem. Dentro do *ayllu*, as mulheres estabeleciam a sua filiação matrilinearmente e os homens patrilinearmente, havendo assim uma filiação dupla. Embora houvesse regras para evitar a consanguinidade próxima, o *ayllu* funcionava como um linhagem endogâmica. Cada *ayllu* possuía um chefe, chamado *curaca*. Os sucessivos monarcas construíram palácios e monumentos ornamentados com grandes riquezas que haviam de suscitar a cobiça dos espanhóis.

A chegada do conquistador espanhol Francisco Pizarro, acompanhado por um exército de mercenários, em 1532, marca o início do rápido declínio do império inca. Pizarro conseguiu um encontro com Atahualpa, então o imperador reinante, que convencido das intenções pacíficas dos espanhóis se deixou enganar. Atahualpa foi raptado e teve de pagar um resgate que a preços actuais equivaleria a cerca de 50 milhões de euros. Os espanhóis, não con-

tentes com o resgate, acabaram por estrangulá-lo em vez de o libertarem como haviam prometido. Inebriados pela riqueza do império inca não tardaram a tomar Cuzco e a apossar-se das suas riquezas. Apenas a cidadela de Machu Picchu, um local onde eram realizados rituais ao deus sol (o mais importante na mitologia inca), escapou à voracidade destruidora dos conquistadores espanhóis, tendo sido descoberta apenas em 1911 pelo explorador Hiram Bingham (1875-1956). Curiosamente, não foi a superioridade militar dos espanhóis que derrotou os incas, mas sim as doenças que levaram consigo. Por si só, a varíola foi responsável pelo desaparecimento de populações inteiras em muitas regiões do Continente Americano.

Os maias

A civilização maia antiga ocupava um território constituído pela Península do Yucatan (México, Belize, Guatemala) e a região ocidental das Honduras e de El Salvador. Os maias foram uma das mais importantes culturas da América Central e atingiram o seu apogeu no período compreendido entre o ano 250 e 900 D. C. (Hammond 1982), altura em que Carlos Magno era o "imperador" da Europa Ocidental. O território maia estendia-se das terras altas do sul, vulcânicas e montanhosas, aos solos calcários das terras baixas da região centro e norte do Yucatan. A parte sul das terras baixas estava coberta por floresta tropical. No norte, mais seco, havia também alguma floresta, embora de árvores mais pequenas e espinhosas. O clima era de duas estações: uma quente e seca, e outra chuvosa. Os maias viviam de uma agricultura-de-queimada, altamente produtiva devido aos elevados níveis de precipitação. Entre Fevereiro e Maio, estação seca, as árvores eram cortadas e queimadas. No fim de Maio, altura das primeiras chuvas, eram feitas as sementeiras.

Nas terras baixas eram produzidas as principais culturas utilizadas na alimentação, sendo o milho a mais importante. Abóbora, feijões, malaguetas, amaranto, mandioca, cacau, algodão, sisal eram também produtos importantes na economia maia. Nas terras altas eram recolhidos os minerais e metais preciosos que alimentavam as trocas entre as duas regiões. As principais vias de comunicação entre as regiões maia eram os rios, que tanto serviam para transportar bens como pessoas. Tal como noutros casos, a civilização maia não floresceu do nada, mas sim da incorporação de tradições culturais anteriores existentes na região, como, por exemplo, a olmeca. A civilização maia atingiu um elevado grau de urbanização e centralização política. A sua arquitectura, astronomia, arte e escrita são prova da sua complexa organização

social, económica e política. Estima-se que em Tikal, o maior e mais importante centro de actividade ritual, existisse uma população de 45 mil pessoas. A maior parte da população maia vivia em pequenas quintas situadas a cerca de uma hora de caminho do centro ritual mais próximo. Nos centros rituais (que eram também centros urbanos) apenas viviam as elites burocrática, política e religiosa, os serviçais dessas elites e os artesãos. É possível que a maior parte dos centros religiosos, como Tikal, estivessem vazios durante grande parte do ano e apenas se enchessem de pessoas por ocasião dos rituais religiosos, altura em que funcionavam também como mercados. Os centros religiosos serviam para pôr em contacto a população dispersa pelos pequenos aglomerados agrários e domésticos.

A água era o recurso natural mais importante e todos os centros urbanos se encontram perto de nascentes ou lagos artificiais. A necessidade de permanecer perto dos locais onde existia água potável e onde a agricultura era possível limitou a mobilidade dos agricultores maias e obrigou-os a métodos de produção mais intensivos. A falta de potencial para expandir o seu modo de produção agrícola intensivo terá estado na origem do colapso da civilização maia. Os centros urbanos onde eram realizados os rituais religiosos foram abandonados e a população dispersou, jamais voltando a juntar-se. É provável que um aumento da população tenha levado os governantes maias a forçar a intensificação da produção agrícola através do aumento dos impostos. Isso terá, por sua vez, levado à destruição das florestas, erosão dos solos, esgotamento das reservas de água e, finalmente, ao colapso de toda a civilização maia. Esta nunca atingiu o grau de centralização política característico da civilização azteca. Talvez porque apesar das guerras constantes entre os seus centros de culto religioso nunca nenhum deles foi capaz de controlar todos os outros e de se tornar uma verdadeira metrópole imperial. Contudo, embora os espanhóis tenham começado a conquista dos territórios maia em 1529, o último centro apenas foi subjugado em 1697. Aztecas, incas e maias são apenas três exemplos de sociedades-estado surgidas fora da Europa e numa altura em que esta não passava de uma região "atrasada" e "subdesenvolvida" em relação a outros continentes. Na Ásia emergiram também sociedades-estado cuja organização complexa põe a nu o relativo atraso da Europa na mesma época. A hegemonia europeia tem cerca de quinhentos anos e a norte-americana pouco mais de cem. Algo que europeus e norte-americanos não devem esquecer.

4
FAMÍLIA E PARENTESCO

O principal desafio que a espécie humana enfrenta, tal como todas as outras espécies, é o de resolver os problemas relacionados com a obtenção de comida, abrigo e protecção. Algumas espécies desenvolveram formas de vida social adequadas à resolução desses problemas. Os babuínos, por exemplo, deslocam-se em grupo para se protegerem dos predadores e organizam-se de maneira a que os machos adultos possam proteger fêmeas e crias. O mesmo fazem os elefantes, os gnus, e muitas outras espécies. Tanto nos primatas como nos macacos é comum as fêmeas e a crias formarem alianças com determinados machos para se protegerem quer de intrusos quer de outros machos que dentro do próprio grupo lhes possam tornar a vida difícil. A vida social dos chimpanzés não é na essência muito diferente da dos humanos. Observando-os podemos perceber onde está a base genética e social dos nossos comportamentos enquanto espécie social.

Geralmente, cabe aos machos, devido ao seu maior porte físico e aspecto mais agressivo, garantir a defesa de todo o grupo, embora entre os humanos a preponderância dos machos nas tarefas defensivas seja hoje menor do que no passado. Em algumas sociedades as mulheres também têm tarefas militares de defesa, e até de ataque. Porém, aquilo que distingue os humanos dos outros primatas é a sua capacidade de manterem laços de cooperação entre si de forma continuada e regular. Os chimpanzés também são capazes de cooperar na caçada a uma cria de macaco para depois partilharem a carne, mas essa cooperação começa e acaba naquele episódio, não se estendendo a outras actividades, como, por exemplo, apanhar formigas, frutos ou outros alimentos. E, como raramente caçam, estes episódios esporádicos não chegam para criar uma teia social tão complexa quanto a das sociedades humanas.

Os seres humanos não só cooperam como o fazem de várias maneiras e formando diferentes tipos de grupo conforme os objectivos e interesses conjunturais. Todos os indivíduos da espécie humana existem num contexto de grupo. Em qualquer sociedade o principal e primeiro grupo onde os indivíduos despertam para uma existência social é a família (ou aquilo que a ela corresponde em cada contexto sociocultural). Esta constitui uma unidade de produção, consumo, treino e transmissão de informação, incluindo o património genético, e riqueza. Embora a família possa variar muito de sociedade para sociedade, o seu núcleo duro é constituído por indivíduos ligados por laços de consanguinidade e afinidade. É na família que se cria o enquadramento para o treino das crianças. Embora nas actuais sociedades urbanas pós-modernas exista uma certa ideologia de desvalorização e pessimismo em relação à família, ela continua a ter extraordinária importância como âncora do indivíduo na sociedade. Novas formas de família estão a emergir nas sociedades contemporâneas, algumas delas não aceites como tal pela maioria dominante. É o caso das famílias homossexuais, emergentes nos últimos vinte anos, que começam a ser relativamente comuns nalguns países europeus e na América do Norte.

A família e as relações de parentesco estiveram na origem da vida social há provavelmente milhões de anos. Outras formas de organização social, envolvendo grupos maiores de pessoas sem qualquer laço de parentesco, só apareceram muito mais tarde. Sem a existência da família não teriam surgido as bases necessárias para o aparecimento dos sistemas políticos e do próprio estado. Se nas sociedades pré-urbanas predominavam formas de agrupamento social como os clãs e as linhagens, nas sociedades urbanas essas formas de organização foram substituídas pelos partidos, clubes, sindicatos, associações, sociedades, classes sociais e toda uma diversidade de grupos constituídos por pessoas que não possuem qualquer laço de parentesco entre si. No entanto, e apesar de tudo isso, as relações de parentesco continuam a ter grande importância na vida das pessoas, embora o emic[8] urbano nos diga que

[8] A distinção entre as perspectivas emic e etic foi introduzida na antropologia cultural norte-americana por Marvin Harris, na década de 1960. Resumidamente, significa a importante distinção entre a visão que os próprios actores num dado sistema cultural têm dos acontecimentos em que participam, por oposição à visão que um observador treinado (o antropólogo, por exemplo), não pertencente a esse sistema cultural, tem dos mesmos acontecimentos. Posto de forma simples, a perspectiva emic corresponde à interpretação do "nativo", enquanto a perspectiva etic corresponde à interpretação de um "observador" treinado e livre dos constrangimentos culturais do sistema cultural que observa. Para uma explicação detalhada veja-se Batalha (1998), Harris (1964, 1968), Headland et. al. (1990), Pike (1954).

a família e o parentesco são cada vez menos importantes. É verdade que nas cidades há cada vez mais pessoas sozinhas ou com fraca inserção em redes de parentesco, mas isso não nega a importância do parentesco e da família, apenas significa que ele continua a ser importante para um número cada vez menor de pessoas.

As pessoas inseridas em redes fortes de parentesco garantem o acesso privilegiado a recursos escassos, como, por exemplo, os empregos na função pública. Na cultura portuguesa, o conceito emic que denuncia a existência de redes de parentesco em funcionamento, dos quais o compadrio é uma forma, é o de *cunha*. Esta consiste num sistema de distribuição de recursos com base em relações de parentesco reais ou fictícias, originando as categorias *padrinho* e *afilhado* que traduzem laços de parentesco onde não existem laços de sangue. "Meter uma cunha" significa usar de influência pessoal para conseguir uma vantagem para alguém considerado socialmente próximo, frequentemente um parente.

A regulação da vida sexual e da reprodução

Nas sociedades humanas as crianças a partir de uma certa idade começam a imitar os comportamentos de corte e acasalamento dos adultos. Por exemplo, entre os habitantes das Ilhas Trobriand, um pequeno arquipélago de coral situado a nordeste da Nova Guiné, é comum as crianças por volta dos sete anos começarem a imitar os comportamentos de sedução dos adultos, que acreditam depender de práticas mágicas especiais reforçadas por amuletos e versos eróticos. Mais tarde, com onze ou doze anos, começam então a escolher parceiros sexuais, podendo trocar de parceiro(a) com alguma frequência. Rapazes e raparigas dormem separados dos pais, o que facilita os encontros nocturnos. Quando têm quinze, dezasseis anos, os encontros amorosos durante a noite são frequentes, passando grande parte dela juntos, e os casos tornam-se mais duradouros. Finalmente, acabam por escolher um parceiro definitivo, recusando agora os avanços daqueles com quem até há pouco tempo namoravam. Uma manhã, quando a relação já está suficientemente solidificada, aparecem juntos à entrada da casa do rapaz, o que é entendido pela aldeia como um anúncio público de que em breve haverá casamento.

Esse tipo de comportamento era frequentemente visto pelos europeus de mentalidade vitoriana como amoral e promíscuo. No entanto, e segundo a

antropóloga Annette Weiner (1988), a actividade sexual dos jovens trobriand é tudo menos frívola. Só é frívola quando comparada com os padrões de uma certa moral hipócrita existente na Europa e na América do Norte. Qualquer destas sociedades tem muito mais problemas em controlar e regular o comportamento sexual dos jovens, apesar da sua maior aparente rigidez moral. O relacionamento sexual dos jovens dá-lhes a oportunidade de experimentar o que a vida sexual tem de bom e de mau, assim como de ensaiar a vida social que os espera após o casamento. Os jovens aprendem também como evitar a gravidez indesejada, escolhendo os comportamentos sexuais adequados. Tal como as outras espécies, os humanos também aprendem "brincando".

No entanto, convém dizer que existe um grande desfasamento entre a moral puritana norte-americana, por exemplo, e o comportamento sexual dos jovens nessa sociedade, onde um número cada vez maior de jovens tem relações sexuais e experimenta a vida em comum sem mesmo chegar a casar. O número de gravidezes na adolescência e fora do casamento também parece não parar de crescer. Provavelmente, o que mais condiciona a forma como as sociedades humanas têm de regular a actividade sexual dos seus indivíduos é o facto de as mulheres poderem ter relações sexuais em qualquer altura, não estando o seu desejo e disponibilidade sexuais limitados apenas ao período fértil. As fêmeas dos outros primatas apenas se interessam pela actividade sexual durante o curto período da ovulação (apenas alguns dias em cada mês). No entanto, parece que algumas espécies, como os bonobos (chimpanzés pigmeus), utilizam a actividade sexual sem qualquer intuito reprodutivo e, ao que parece, apenas como forma de aliviar as tensões sociais dentro do grupo. Apesar disso, os bonobos estão ainda longe do comportamento sexual tipicamente humano, capaz de dar origem a indústrias sexuais como a prostituição, a pornografia e o tráfico humano de mulheres e crianças.

Embora não se saiba exactamente quais as razões que levaram a espécie humana a desenvolver uma sexualidade desligada da função reprodutiva, apoiados na observação do comportamento de chimpanzés e outros primatas alguns antropólogos acham que o exagerado apetite sexual dos humanos é um subproduto da locomoção bípede desenvolvida pelos primeiros hominídeos. Como a locomoção bípede implica uma maior resistência física, os humanos necessitam de uma maior produção de hormonas, que, por sua vez, estimulam uma maior actividade sexual (Spuhler 1979).

Contudo, e apesar disso, o papel da vontade humana no comportamento sexual não pode ser desprezado, sendo difícil perceber onde acaba o determi-

nismo das nossas hormonas e começa o papel da cultura como variável modeladora. De qualquer modo, é provável que tenha sido o facto dos humanos praticarem mais sexo do que os outros primatas que criou as bases para o desenvolvimento de uma vida social mais complexa e duradoura. Além disso, o facto de o *Homo sapiens sapiens* apresentar um dimorfismo sexual menor não favorece o domínio dos machos sobre as fêmeas como noutras espécies de primatas. Convém no entanto dizer que alguns estudos feitos ao longo dos últimos anos parecem demonstrar que as fêmeas chimpanzé e bonobo têm mais poder social do que antes se pensava, manipulando as relações entre os próprios machos de modo a ultrapassarem a sua inferioridade física.

Seja qual for a origem da nossa sexualidade, parece certo que ela criou a necessidade de estabelecer regras sociais para o seu controlo, uma vez que uma vida social assente num elevado grau de cooperação entre machos e fêmeas não seria possível sem um conjunto de regras que condicionassem a actividade sexual. Em cada sociedade a cultura ensina aos indivíduos o modo como devem relacionar-se sexualmente, encarregando-se de reprimir os desvios dos padrões aceites pela maioria em cada momento (a maioria pode ser estatisticamente minoritária mas politica e socialmente poderosa, como uma elite que domina o estado, por exemplo).

O tabu do incesto

Parece que não foi encontrada até hoje nenhuma sociedade humana onde o tabu do incesto não seja respeitado como norma reguladora da vida sexual (excepto para algumas elites governantes). Basicamente, este define a proibição de relacionamento sexual dentro da família nuclear. Ou seja, proíbe as relações sexuais entre pais e filhos, e entre irmãos. Em algumas sociedades a proibição estende-se a certos primos, como veremos mais adiante. O tabu do incesto é provavelmente a proibição que mais fez escrever na antropologia e que mais tem fascinado os antropólogos desde o princípio. Muitas explicações têm sido avançadas para esta proibição. No passado, alguns defenderam que o facto de as crianças serem criadas juntas na família fazia com que desenvolvessem uma aversão sexual mútua. Esta explicação é tautológica, pois a causa e o efeito confundem-se circularmente (é o tabu que causa aversão ou a aversão que causa o tabu?). Essa aversão foi muitas vezes vista como natural e instintiva. Mas se assim fosse, como explicar os

milhares de casos de violações do tabu do incesto? Por exemplo, só nos EUA as estatísticas indicam que 10 a 14 por cento dos jovens abaixo dos 18 anos se envolvem em relações sexuais incestuosas (Whelehan 1985). Além destes casos, estatisticamente de grande relevo, teríamos ainda de explicar o caso dos casamentos entre irmãos praticados pelas linhagens reais egípcias, incas, havaianas, e outros casos do género, conhecidos ou não. Tratar-se-ia de situações em que os instintos e a aversão natural falharam? Não parece plausível.

Outros avançaram explicações psicológicas. Por exemplo, para o psiquiatra e pai da psicanálise, Sigmund Freud, a necessidade de reprimir o desejo sexual inconsciente dos membros da família nuclear uns em relação aos outros explicava a imposição de uma moral restritiva. Os instintos sexuais levaram à necessidade de uma regulação moral e cultural. Se não fosse essa proibição cultural a natureza humana levaria os pais a relacionarem-se sexualmente com os filhos. O preço a pagar pelos filhos e filhas era, respectivamente, os complexos de Édipo e Electra[9]. Mas se a teoria de Freud era bastante adequada ao tipo de relacionamento rígido e autoritário característico das famílias da classe alta vienense, à qual ele pertencia, marcadas pelo domínio absoluto de um *pater familias* autocrático e capaz de reprimir a sexualidade dos restantes membros da família, ela mostra-se inadequada para lidar com o que se passa nas famílias da classe média norte-americana de que fazem parte os 10 ou 14 por cento de jovens que cometem incesto. Muito provavelmente, em relação ao tabu do incesto será mais fácil indicar funções, vantagens e desvantagens da sua prática, nos diferentes contextos socioculturais da família, do que explicar o que está na sua origem.

[9] Segundo Freud, os filhos rapazes tendem a desenvolver um complexo a que chamou de Édipo, causado pela inveja da relação que o pai tem com a mãe e que está vedada culturalmente aos filhos. Os rapazes sentem-se sexualmente atraídos pela mãe, mas perdem na disputa com o pai, que é a figura autoritária e dominadora na família nuclear. O complexo de Electra acontece com as raparigas e é causado pela atracção sexual que a filha sente pelo pai e que a faz invejar a mãe, a quem vê como uma rival. Freud usou as figuras do rei Édipo e da princesa Electra, da tragédia grega *O Rei Édipo*, de Sófocles, para ilustrar a sua teoria psicanalítica sobre os ódios e disputas que se desenvolvem no seio da família nuclear. Electra era filha do rei Agamemnon, que foi morto pela mulher e mãe de Electra, Climenestra, o que levou Electra a odiá-la. Enquanto Édipo odiava e matou o pai para casar com a mãe, Electra odiava a mãe por esta lhe ter morto o pai. Freud viu na complexidade da tragédia grega uma metáfora das relações familiares na classe alta vienense, a que ele próprio pertencia.

Os primeiros estudiosos da genética acharam que havia vantagens biológicas no tabu do incesto, pois impedia o acasalamento consanguíneo e a transmissão frequente de doenças genéticas. Contudo, isso não é verdade, pelo menos em populações relativamente pequenas, porque quanto mais consanguinidade houver mais frequentes se tornam essas patologias e mais rapidamente esses genes são eliminados da população através da maior mortalidade e mais baixa taxa de reprodução dos indivíduos portadores de doenças geneticamente transmssíveis. Se assim não fosse, as populações que durante milhares de anos permaneceram isoladas ou com reduzido contacto teriam sido erradicadas pelas patologias genéticas de grande morbilidade. Ao contrário, se numa população relativamente grande os indivíduos se misturam sem restrições, mais facilmente, e por mais tempo, carregam consigo genes causadores de doenças. Estes vão passando de geração em geração sem serem eliminados, uma vez que a probabilidade de dois indivíduos portadores da mesma doença genética acasalarem e darem origem a um recém-nascido portador da mesma na sua forma letal é baixa. A grande vantagem biológica de restringir o acasalamento entre indivíduos muito próximos geneticamente é isso levar a uma maior diversidade da reserva genética, pois quanto mais os indivíduos se misturarem mais diversificado se torna o seu património genético.

Mais recentemente, o estudo do comportamento sexual de outras espécies, em especial dos primatas não-humanos, parece indicar que também eles procuram evitar o relacionamento sexual entre indivíduos geneticamente muito próximos (i.e. irmãos, mães e filhos). Assim, talvez nós apenas façamos parte de uma categoria mais geral de animais que por razões ainda não completamente esclarecidas evitam o sexo dentro do círculo familiar próximo e talvez o tabu do incesto seja apenas a ponta de um iceberg.

Endogamia e exogamia

Podemos não conseguir descobrir as causas do tabu do incesto, mas a sua utilidade em termos da organização e estruturação das relações sociais é facilmente demonstrável. A proibição do relacionamento sexual e do casamento entre membros da família nuclear leva à exogamia (obrigação de casar fora do grupo de filiação a que se pertence), neste caso exogamia familiar, pois força os indivíduos a casar fora da família nuclear e, eventualmente, exclui uma

parte significativa da sua própria família extensa. Isso, por sua vez, favorece o estabelecimento de alianças entre famílias diferentes e até aldeias inteiras, limitando os efeitos nefastos da guerra e outras disputas de interesses que sem a existência desses laços de parentesco se tornariam mais frequentes.

Se pudéssemos forçar cada judeu israelita a casar com uma árabe palestiniana e vice-versa, estaria encontrada a solução para acabar com o conflito entre judeus e palestinianos. Em parte foi isso que aconteceu com as populações da Amazónia, África, Oceânia e de outras regiões povoadas pela espécie humana. Como afirmou Sir Edward Tylor, os "primitivos" dispunham de apenas duas escolhas: "casar fora ou morrer fora". Claude Lévi-Strauss (1949) foi bastante mais longe com a sua teoria da troca, hoje vista pela antropologia feminista como uma visão machista e distorcida da realidade social. Para ele, os homens organizaram-se desde muito cedo de modo a trocaram as mulheres e a estabelecer com essa troca laços de amizade e aliança entre si, em vez de passarem a vida a guerrear-se por causa da falta mulheres e outros bens de troca igualmente importantes. Seguindo o pensamento de Lévi-Strauss podemos dizer que a diplomacia teve origem na troca de mulheres. Mais tarde, o estado tomou conta das trocas e da diplomacia e as mulheres deixaram de ser o fulcro essencial do sistema de trocas, para passarem a ser apenas mais um bem em circulação. Isso fez com que o tabu do incesto deixasse de ser importante, o que, por sua vez, pode explicar o elevado número de casos de incesto que se verifica nas sociedades industriais pós-modernas. Numa sociedade onde a principal preocupação dos pais já não é proporcionar aos filhos um "bom casamento" mas sim um "bom emprego", o respeito pelo tabu do incesto deixa de ser uma prioridade estratégica para as famílias.

As excepções ao tabu do incesto e a endogamia na família nuclear como, por exemplo, nos casos das antigas elites dinásticas do Egipto, Peru ou Havai explicavam-se pelas vantagens sociais e políticas que traziam a essas elites. Ao casar com uma das suas irmãs, o faraó egípcio ou o imperador inca impediam o acesso de terceiros aos seus privilégios e riqueza, evitando assim crises e disputas motivadas pela sucessão. Tudo ficava em família. Os comuns aceitavam a excepção da mesma forma que hoje aceitam que os governantes circulem de Mercedes enquanto eles, comuns, circulam a pé ou de transporte público. Ou seja, os comuns reconhecem, de algum modo, a hegemonia social e os privilégios dos governantes. Quer a legitimação destes seja de natureza divina ou democrática. No caso da legitimação divina, os governados acreditam que os governantes são enviados pelos deuses para os representar na terra,

no caso da legitimação democrática, os governados acreditam que os governantes são os representantes dos seus interesses no governo do estado.

Casamento e família

Antes de mais convém tornar claro que casamento e acasalamento são coisas diferentes. O acasalamento é um acontecimento meramente biológico, enquanto o casamento é um acontecimento cultural que está muito para além da genética ou biologia humanas. O primeiro é ocasional, enquanto o segundo é duradouro. Em sociedades do tipo da europeia ou norte-americana, o casamento monogâmico é a forma comummente aceite de constituir família e ter filhos, pelo menos entre a maioria social e politicamente dominante. Contudo, pode dizer-se que a monogamia é uma imposição cultural cada vez menos respeitada nas sociedades onde é regra. Hoje, o que existe para uma boa parte da população adulta é uma sucessão de situações de monogamia: as pessoas casam-se e divorciam-se passado algum tempo para depois voltarem a casar.

Por exemplo, nos EUA, 50 por cento dos primeiros casamentos acabam em divórcio e muitos divorciados casam segunda e terceira vez. Isto não é mais do que uma forma de ultrapassar as limitações de uma sociedade onde a monogamia ainda é a norma social no consenso da maioria. Como as pessoas não podem ter vários parceiros ao mesmo tempo, acabam por tê-los em sucessão, e embora isto seja especialmente verdade para os homens, começa a sê-lo cada vez mais também para as mulheres. No entanto, isto é apenas uma parte da questão, a outra tem a ver com os inúmeros casos de adultério que tornam a monogamia uma regra cada vez mais distante da realidade social. Nas sociedades europeias coloniais, por exemplo, grande parte dos homens europeus possuía várias mulheres além da sua legítima esposa. Isso muitas vezes com o consentimento da sociedade em geral e até da própria esposa. Nas sociedades tradicionais monogâmicas sempre existiu uma poligamia informal não institucionalizada por detrás de uma fachada social monogâmica.

Porém, algumas sociedades são abertamente poligâmicas, permitindo que um indivíduo estabeleça laços matrimoniais com mais do que um parceiro. A situação mais comum é a poliginia, situação em que um homem tem várias mulheres. A menos comum é a poliandria, em que uma mulher tem um vínculo conjugal com vários homens. As sociedades poligâmicas estão provavel-

mente em maior sintonia com as características biológicas da espécie humana do que as sociedades monogâmicas. Ao que parece, os primatas não-humanos não têm qualquer preferência pela monogamia, o que leva a crer que a cultura contraria a biologia humana.

Convém ter em mente que a associação entre casamento e família resulta de uma visão etnocêntrica da organização social. Como veremos à frente com o caso dos nayar, nem sempre a organização social da família está dependente da existência do casamento. Uma maneira menos etnocêntrica de definir a família é considerá-la como uma unidade constituída pela mulher, os filhos e, eventualmente, um homem, sendo que este pode ter ou não uma relação de consanguinidade com aqueles. Mas esta definição mostra-se inadequada assim que começamos a lidar com os novos tipos de famílias homossexuais, que podem ter filhos adoptados ou através de técnicas de reprodução assistida cada vez mais complexas e variadas. A tradicional noção de família está cada vez mais desfasada das novas realidades sociológicas. Cada vez mais as famílias se constituem com base em laços sociais assentes na afinidade ou em sentimentos pessoais, ao mesmo tempo que a consanguinidade vê a sua importância reduzida.

Poliginia, poliandria e monogamia

Entre os kapauku, na Nova Guiné, o prestígio de um homem depende em grande medida do número de mulheres que possui (Pospisil 1963). A poliginia é a representação colectiva de casamento dominante na sociedade kapauku. As próprias mulheres avaliam o sucesso dos maridos pelo número de esposas adicionais que eles conseguem arranjar. Uma mulher, ao descobrir que o seu marido tem dinheiro para fazer um segundo casamento mas não o faz, pode mesmo divorciar-se dele, alegando que ele não é capaz de zelar devidamente pelos interesses da família. Se a mulher provar que o marido tem posses para arranjar outras mulheres mas não o faz tem fortes possibilidades de conseguir o divórcio.

Geralmente, nessas sociedades as mulheres são fonte de riqueza, pois, além de trabalharem nos campos, proporcionam filhos. Sendo a família a principal e única empresa nessas sociedades, os homens só têm uma forma de aumentar o seu poder: tornar a empresa familiar o maior possível. A lógica empresarial da família kapauku não é muito diferente da lógica da Microsoft.

A diferença está em que, ao contrário de um chefe kapauku, um chefe como Bill Gates vai buscar os seus colaboradores a um mercado de trabalho que não envolve casamento e parentesco (o que não quer dizer que alguns familiares de Bill Gates não trabalhem na Microsoft). Não tendo à sua disposição um "mercado de trabalho livre" semelhante ao que existe numa economia pós-moderna de tipo capitalista, o homem kapauku tem de recorrer ao casamento para aumentar a sua força de trabalho. Do ponto de vista das mulheres, passa-se o mesmo que com os trabalhadores numa empresa: quanto mais braços houver para trabalhar menos pesadas as tarefas se tornam. Daí que as mulheres do primeiro casamento incentivem os maridos a casar uma segunda vez. Geralmente, a segunda esposa (e as outras, no caso de serem várias) está subordinada à primeira. Um segundo casamento significa que a primeira mulher vai ter alguém em quem mandar.

Os turkana, pastores nómadas da região noroeste do Quénia, junto ao Lago Turkana, são outro exemplo da importância das mulheres como força de trabalho. Sendo criadores de gado, quanto mais cabeças de gado um homem tiver maior é o seu prestígio. Contudo, como são as mulheres que cuidam do gado, quantas mais cabeças de gado um homem tiver mais trabalho a sua mulher tem. Isso faz com que seja do próprio interesse da primeira mulher que o marido procure contrair um segundo casamento, pois uma segunda mulher será bem vinda como ajuda. Contudo, somente os homens com dinheiro e muito gado podem ter várias mulheres, pois cada casamento envolve o pagamento de um elevado preço-da-noiva[10] à família desta. Esse elevado preço faz com que, frequentemente, um homem turkana só possa casar depois de o pai morrer e lhe ter deixado gado em quantidade suficiente para ele comprar uma mulher.

Embora a monogamia seja a norma de casamento mais comum na maior parte das sociedades, a poligamia é a forma mais praticada, especialmente na forma conhecida como poliginia. Por exemplo, nos EUA existem cerca de 50 mil pessoas na zona das Montanhas Rochosas a viver em lares onde um

[10] Em algumas sociedades africanas o "preço-da-noiva" chama-se *lobolo* ou *alambamento*. Normalmente, entre os povos pastores o *lobolo* é constituído por um determinado número de cabeças de gado, pagas pelo noivo aos irmãos e ao pai da noiva. Esse *lobolo* servirá depois para casar os irmãos da noiva. Este sistema de compra da noiva (uma forma simétrica do dote, que no passado existiu em algumas sociedades europeias) está associado à patrilinearidade e à patrilocalidade.

homem coabita com duas ou mais mulheres (Haviland 1999:240). Embora nos EUA a poliginia seja proibida pela lei, as autoridades fecham os olhos não se metendo na vida familiar dos norte-americanos que a praticam. Poderíamos pensar que ela só existe entre pequenas comunidades isoladas da corrente dominante, como, por exemplo, certas comunidades religiosas do Midwest e que apenas mulheres com pouca instrução aceitariam uma situação de poliginia, porém não é assim. Vejamos o que uma advogada vivendo numa situação de poliginia conjuntamente com outras oito mulheres afirmou a propósito.

> A mim parece-me a maneira ideal de uma mulher ter uma carreira e filhos ao mesmo tempo. Na minha família podemos ajudar-nos umas às outras a tomar conta das crianças. Numa família monogâmica as mulheres tão têm esse luxo. Na minha perspectiva, se este tipo de vida familiar não existisse tinha de ser inventado para satisfazer as necessidades das mulheres de carreira (Johnson 1996 citado em Haviland 1999:240, trad. minha).

Por vezes é nas famílias da classe média que as mulheres são mais sobrecarregadas com trabalho, pois além da vida doméstica têm de suportar as exigências das suas carreiras ou de horários de trabalho demasiado longos para serem conciliáveis com as obrigações da vida doméstica, que elas continuam a suportar sozinhas em muitos casos. Mas, apesar das exigências da vida pós-moderna e pós-industrial, a poliginia continua a ser mais frequente em sociedades onde a principal actividade é a agricultura e as mulheres são a principal força de trabalho. Curiosamente, nestas sociedades as mulheres muitas vezes gozam de uma maior liberdade por não precisarem do suporte dos maridos, pois têm-se sobretudo umas às outras, e também devido a serem elas quem se encarrega da venda dos produtos das colheitas. Cada mulher vive separadamente com os filhos numa casa e tem as suas próprias hortas. O marido pouco contacto social tem com os filhos, estando ausente a maior parte do tempo. As crianças crescem entre mulheres e o núcleo da estrutura social é constituído apenas pelas mulheres e seus filhos. Se pensarmos um pouco, não é muito diferente de uma colmeia, onde tudo é feito pelas abelhas e o zangão apenas assiste na reprodução. Em países como Angola e Moçambique, a quase totalidade da economia local é suportada pela actividade das mulheres, tanto no que diz respeito à produção como à distribuição. Aos homens resta-lhes apenas provar a sua masculinidade fazendo a guerra,

que no passado servia para capturar as mulheres aos seus inimigos e aumentar, assim, a força de trabalho ao seu dispor.

Em sociedades onde existe poliginia e ao mesmo tempo os homens estão mais envolvidos na actividade produtiva, as mulheres são mais importantes como força reprodutora do que como força de trabalho. Nessas sociedades os homens procuram ter mais mulheres para poderem ter mais filhos e as mulheres são valorizadas em função da sua capacidade reprodutora. Uma mulher que não tenha filhos só pode esperar que o marido se divorcie. Porém, só os homens que possuem riqueza suficiente podem ter várias mulheres. Por exemplo, entre os caçadores-recolectores apenas o melhor caçador, que é também frequentemente o xamã do grupo, pode ter duas mulheres. E, geralmente, nestes casos essas mulheres são duas irmãs (poliginia sororal).

A poliandria, que liga matrimonialmente uma mulher a dois ou mais homens, é a forma mais rara de poligamia. Alguns antropólogos entendem que é menos vulgar do que a poliginia devido à menor esperança de vida e maior mortalidade infantil do sexo masculino. Ou seja, os homens são menos e duram menos do que as mulheres. Esta hipótese é muito discutível. É possível que a poliandria seja menos vulgar apenas pelo facto de ser menos vantajosa económica e socialmente quer para os homens quer para as mulheres, mas sobretudo para os homens. A poliandria dever ser vista mais como uma situação em que dois homens têm de partilhar a mesma mulher do que como uma situação em que uma mulher possui o luxo de ter dois maridos. Para o homem, a poliandria não oferece qualquer vantagem reprodutiva, uma vez que não lhe permite ter tantos filhos como num sistema poligínico. São poucas as sociedades onde a poliandria existe como prática cultural reprodutiva. Além dos nayar, praticam-na alguns inuit (esquimós), os habitantes das Ilhas Marquesas, no Pacífico Sul, e alguns grupos no Tibete.

O casamento como princípio de organização social

Em algumas sociedades, como por exemplo a portuguesa, a ideologia do casamento diz que ele deve ser orientado pela vontade e escolha individuais e livre de quaisquer constrangimentos familiares. No entanto, este ideal, frequentemente retratado na ficção literária e no cinema, está longe de ser universal. Mesmo nas sociedades onde existe o primado ideológico da escolha indivi-

dual, muitos casamentos são fruto de arranjos sociais que nada têm que ver com a livre escolha dos noivos. Na “sociedade ocidental” os ideais do casamento estão muitas vezes ligados às trivialidades difundidas pela publicidade de massas. As pessoas são instadas não só a escolher livremente mas também a escolherem parceiros bonitos, elegantes, bem vestidos, ricos, etc. A ênfase é colocada no superficial, acessório e transitório, deixando de lado as verdadeiras questões sociais a que o casamento está invariavelmente ligado e que têm que ver com a ideologia e os interesses de grupo na sociedade, mais do que com a vontade individual e a liberdade de escolha.

Em algumas sociedades, ou entre alguns grupos sociais, o casamento é considerado uma coisa demasiado séria para ser deixado aos caprichos de jovens com pouca experiência de vida social. Nessas sociedades e grupos, o casamento, mais do que a união entre duas pessoas, representa o estabelecimento de uma aliança entre famílias ou grupos de parentesco. Muitas vezes, a decisão de casar não é tomada pelos noivos mas sim pelos pais ou outros parentes mais velhos. A vontade dos noivos é frequentemente contrariada em função dos interesses do seu grupo de parentesco. O casamento torna-se uma questão de interesses económicos, sociais e políticos, em que os noivos são meros actores sem grande coisa para decidir.

Na Europa e na América do Norte, os casamentos arranjados ainda são relativamente comuns entre as famílias das minorias étnicas migrantes, servindo para manter a identidade étnica desses grupos. Quando as pessoas começam a casar fora do grupo, geralmente as características étnicas diluem-se e isso não é visto com bons olhos pelos mais velhos, pois anuncia a perda de controlo social sobre a geração nascida na sociedade de acolhimento. Mas não são só as minorias étnicas que praticam os casamentos arranjados. As famílias mais ricas, seja na América do Norte, Europa ou Ásia, também procuram muitas vezes arranjar os casamentos dos seus filhos, de modo a manterem intacto o seu estatuto social. Os filhos são postos em colégios privados e exclusivistas, frequentados somente pelos filhos de famílias com estatuto social semelhante. Desse modo, conseguem limitar as escolhas matrimoniais dos filhos a um leque restrito de outros jovens de estatuto igual ou semelhante. Alguns liceus e universidades, dada a sua exclusividade, funcionam como autênticas agências de casamento para os filhos de certas famílias situadas no topo da pirâmide social. Quem consultar as páginas de anúncios de casamentos em jornais como o *New York Times* rapidamente chega à conclusão de que a maioria dos casamentos das mais importantes famílias norte-

americanas são arranjados (ainda que os noivos possam não estar conscientes disso). Mas se os casamentos arranjados dos ricos servem para manter os privilégios de uma posição social vantajosa, a endogamia étnica pode ser desfavorável à segunda geração (filhos de imigrantes), impedindo-a de se integrar na corrente dominante da sociedade de acolhimento. Isto é verdade sobretudo para as mulheres. Noutros casos, a endogamia é fundamental para manter a posição privilegiada de uma determinada minoria étnica, como no caso dos judeus que emigraram para Nova Iorque no final do século XIX e durante o início do século XX.

O casamento nayar

Qualquer sociedade possui regras para definir e controlar a actividade sexual dos indivíduos. Por exemplo, a ideologia sexual oficial norte-americana, frequentemente definida como puritanismo protestante, define que toda a actividade sexual fora do casamento deve ser evitada, sendo mesmo um tabu religioso. Isso obriga as pessoas a casar e formar família para poderem iniciar uma actividade sexual regular. Mas nem todas as sociedades possuem um modelo de contrato de casamento de tipo europeu ou norte-americano. Os nayar, uma casta proprietária de terras e guerreira que vive no estado indiano de Kerala, antiga costa do Malabar, possuem uma instituição matrimonial normalmente difícil de entender para um estranho. A propriedade da terra está nas mãos de grupos corporativos de parentesco ligados por um sistema de descendência matrilinear. Os parentes vivem todos juntos na mesma aldeia, agrupados numa matrilinhagem a que chamam *taravad* (Gough 1959). Os nayar tornaram-se conhecidos na literatura antropológica pela sua relação matrimonial etnograficamente pouco vulgar.

O *tali* – um ritual de casamento a que as raparigas são submetidas antes da puberdade – é essencial na vida de uma mulher nayar. Ela não pode ter a primeira menstruação sem ter feito o *tali*. Se isso acontecer pode até ser expulsa da sua linhagem e casta. O *tali* consiste num casamento ritual da rapariga nayar com um homem de outra linhagem. As raparigas passam alguns dias em coabitação com homens previamente escolhidos pelo conselho da aldeia noutra linhagem, que depois as abandonam sem qualquer obrigação futura. A rapariga e os filhos biológicos que vier a ter de outros homens ficam apenas obrigados a certos rituais aquando da morte do homem que lhe

calhou no ritual do *tali*. Depois de se submeter ao *tali*, uma rapariga inicia a sua vida sexual e reprodutiva, sendo considerada a partir daí uma mulher. Passa a ser tratada em público pelo nome *amma* (mãe), um título respeitável entre as mulheres nayar, e inicia a sua participação nos rituais das mulheres. A rapariga iniciada no *tali* tem de respeitar o tabu do incesto em relação aos homens da sua matrilinhagem, não podendo sentar-se na sua presença, tocar-lhes, dirigir-lhes a palavra sem que eles o façam primeiro ou ficar sozinha com algum deles. A partir do momento em que atinge a puberdade, a rapariga iniciada no *tali* pode começar a receber maridos – estes limitam-se a visitar a mulher periodicamente, nunca chegando a coabitar com ela – da sua própria subcasta mas que não pertencem à sua matrilinhagem. Estes normalmente vivem na sua vizinhança, mas podem também vir de fora. Além de homens da sua subcasta, uma mulher nayar pode também receber homens de subcastas superiores, geralmente pertencentes à casta brâmane Nambudiri. Estas relações que a mulher nayar estabelece com diversos homens chamam-se *sambandham* e são uma forma de casamento poligínico.

Uma mulher nayar vive com os parentes da sua subcasta e sublinhagem na sua aldeia. Aí ela recebe visitas de vários maridos, que podem ser da sua própria vizinhança ou de aldeias mais afastadas. Normalmente, esses maridos passam uma noite na sua casa, saindo no outro dia de manhã. Cada marido que passa deixa uma pequena contribuição em dinheiro e quanto mais regular for a sua presença maior é a obrigação que ele tem para com a mulher. No entanto, o vínculo que liga a mulher aos seus maridos é ténue e pode ser rompido em qualquer altura por qualquer dos dois. Quando a mulher fica grávida é importante que um ou vários homens de uma subcasta superior assumam a paternidade. Isso acontece quando um ou vários homens pagam à parteira que assiste o parto, geralmente de uma subcasta inferior, com uma peça de roupa e alimentos. O pagamento do parto significa, por parte do homem, o assumir da paternidade. Quando nenhum homem assume a paternidade, torna-se público que a mulher teve relações sexuais com um homem de uma subcasta inferior, com um cristão ou um muçulmano. É uma situação grave para a mulher pois, além de ser expulsa da sua subcasta e da sua *taravad*, pode ser morta pelos homens da sua matrilinhagem.

Embora a mulher nayar nunca consiga estabelecer um vínculo conjugal parecido com o casamento ocidental, ela acaba por ter geralmente um "marido" preferencial com quem mantém uma ligação mais regular. Este é, geralmente, um homem que tem a aprovação da família dela. Esse homem fica

obrigado a presenteá-la com ofertas três vezes por ano enquanto a ligação durar e ele for considerado seu marido. No entanto, o homem não tem qualquer obrigação de sustentar a mulher, assim como também não considera a casa dela como sua; cada um vive junto com o seu *taravad*. Frequentemente, a mulher tem uma relação matrimonial com dois homens que são irmãos entre si, o que constitui um caso de poliandria fraternal. Esta espécie de contrato nupcial dos nayar serve para definir perante a sociedade quem é(são) o(s) marido(s) de cada mulher e também a quem deve ser atribuída a paternidade dos filhos.

Os nayar são um exemplo de como o casamento, ao contrário do que a nossa visão etnocêntrica nos possa fazer crer, não implica necessariamente uma nova família nem uma nova unidade doméstica. Nem sequer implica o estabelecimento de laços de cooperação económica permanentes entre famílias. Na década de 1950, Kathleen Gough (1952, 1955) e Edmund Leach (1955) discutiram se as uniões *sambandham* dos nayar deveriam ou não ser consideradas casamentos. Enquanto Leach as considerava demasiado ténues para caberem na definição de casamento, Gough dizia que se tratava de uma forma de casamento de grupo. Embora a relevância desta discussão se tenha perdido no tempo, o exemplo continua a servir para nos mostrar como a suposta universalidade de certas instituições sociais pode ser questionável. Nos finais da década de 1940, o antropólogo norte-americano George P. Murdock (1897-1985) afirmou a universalidade da família e do casamento (Murdock 1949). Os nayar são um exemplo que nunca encaixou na sua teoria.

Ao contrário das sociedades de tipo europeu e norte-americano, na sociedade nayar não existem "mães solteiras", apesar de as obrigações de um homem nayar como pai começarem e acabarem com o reconhecimento da paternidade. Todos os encargos relativos à criança são suportados pela mulher e pelos parentes da sua *taravad*. Sendo matrilineares, os nayar fazem dos tios e sobrinhos o núcleo duro da sua organização familiar e estrutura de parentesco. Na maior parte das sociedades, o núcleo duro familiar é constituído pelo pai e pelos filhos. Enquanto nas sociedades "ocidentais" o pai é geralmente suposto ser o marido da mãe, noutras sociedades isso não é necessário.

Os nayar representam um bom exemplo de como a família pode ser muito diferente daquilo que nos habituámos a ver na nossa sociedade. Provavelmente, uma pessoa de cultura nayar acharia uma família nuclear de tipo europeu uma coisa tão estranha quanto um europeu acharia a família nayar ao compará-la com a sua.

Casamento de grupo, levirato, sororato, tios e sobrinhas

Uma das formas mais estranhas de casamento aos olhos de um europeu da classe média alta na Europa do século XIX era, sem dúvida, o casamento de grupo. Situação em que supostamente um grupo de vários homens e mulheres acasalariam indiscriminadamente uns com os outros e os filhos viveriam sem conhecerem a paternidade (um ideal que alguns grupos de inspiração hippie procuraram por em prática em plena era industrial). Esta estranha noção de casamento devemo-la a Edward A. Westermarck (1862-1939) na sua obra *The History of the Human Marriage* (1891) e a outros pioneiros da antropologia no século XIX, altura em que esta e outras formas de casamento foram pela primeira vez definidas, com base em observações etnográficas muito deficientes e condicionadas por uma ideologia do sexo e da família de tipo vitoriano.

O levirato, embora mais fácil de compreender pelos europeus, uma vez que se trata de um tipo de casamento descrito na bíblia, não deixa de ser estranho. Acontece quando uma mulher está casada com dois homens que são irmãos um do outro, mas o mais frequente é a mulher enviuvar de um homem e casar de seguida com o irmão do falecido marido. Assim, a família do defunto mantém direitos sociais sobre a viúva e os filhos através de um segundo casamento. Quando é um homem que casa com duas irmãs o casamento toma a designação de sororal (da instituição sororato). Também nesta situação é mais comum o segundo casamento só ocorrer quando a primeira mulher morre, casando o viúvo de seguida com a irmã daquela. Representa, tal como o levirato, uma forma de manter as obrigações sociais entre os grupos de parentesco dos cônjuges. Tanto o levirato como o sororato fazem perfeito sentido em sociedades cuja organização social é constituída por duas categorias de grupos de parentesco: por um lado, os que recebem mulheres, por outro, os que as cedem, não havendo nunca grupos que acumulem essas duas funções. Num sistema de troca entre linhagens, isto é uma forma de garantir a protecção das trocas: quando um marido ou uma mulher morrem são imediatamente substituídos por um irmão ou irmã, respectivamente, garantindo a continuidade das trocas entre as duas linhagens.

Nas sociedades pós-modernas da Europa e América do Norte é cada vez mais comum as pessoas casarem sucessivamente ao longo da vida, o que leva alguns analistas a falarem da existência de uma poligamia disfarçada de monogamia em série (*serial monogamy*). Esta acontece quando, em sociedades

monogâmicas, se verifica que uma percentagem elevada de pessoas se divorcia e volta a casar pelo menos uma vez ao longo da vida. Como referido anteriormente, nos EUA cerca de 50 por cento dos primeiros casamentos acabam em divórcio, ficando as crianças sob a tutela das mães, que frequentemente acabam por casar uma segunda vez (Stacey 1990). Há algumas décadas, este tipo de casamentos em série era comum sobretudo entre a classe baixa urbana e entre certas minorias étnicas, como a afro-americana e a caribenha.

Este tipo de uniões precárias dá origem a famílias encabeçadas por mulheres e onde muitas vezes não existe a presença de um marido. Os parentes da mulher, frequentemente a mãe, e por vezes irmãs, ajudam estas mulheres separadas dos maridos a cuidar da casa e dos filhos. Muitas delas falham casamentos sucessivamente tentando encontrar um companheiro que coopere económica e socialmente na criação dos filhos. Contudo, esta situação parece alastrar cada vez mais às classes médias, tanto na América do Norte como na Europa, e até noutras paragens onde se verifica uma industrialização e urbanização crescentes. A instabilidade social crescente criada pelas flutuações no mercado de trabalho, assim como uma maior entrada das mulheres na actividade produtiva das economias pós-modernas, têm prejudicado sobretudo a condição social das mulheres das classes média e baixa. Em cerca de 90 por cento dos casos de separação ou divórcio são elas que assumem a responsabilidade social pelos filhos, tendo que prover o seu sustento e educação. Um número crescente de crianças nem sequer chega a conhecer o pai. O facto de cada vez mais mulheres serem abandonadas pelos seus companheiros faz com que muitas se envolvam numa busca sucessiva tentando encontrar um homem disposto a partilhar a responsabilidade familiar com elas. Contudo, muitas delas nunca chegam a encontrar esse companheiro.

Finalmente, uma outra forma de casamento relativamente estranha quando comparada com os padrões mais comuns na Europa (e portanto aos olhos de um Europeu) é aquela que se verifica entre os índios trio, um povo que vive na zona de fronteira do Brasil com o Suriname. Os trio vivem da caça, pesca e do cultivo de alguns produtos. Para eles, o casamento entre um homem e a sua sobrinha (filha de uma irmão desse homem) é socialmente aceite e até comum. Na terminologia de parentesco portuguesa mais comum isso equivaleria a um homem ter por sogra a sua própria irmã e por mulher a sua sobrinha. O casamento do "tio" com a "sobrinha" não é completamente aceite nem repudiado pelos trio, que o vêem como parcialmente lícito e parcialmente incestuoso. Conforme relata Rivière (1969) na sua etnografia sobre

os trio, esta forma de casamento era ainda praticada no final da década de 1950, princípio da de 1960. Normalmente, a "sobrinha" era levada para casa do "tio materno" ainda antes dos dez anos de idade e quando chegava à adolescência tornava-se sua mulher[11]. Este de casamento de tipo avuncular era socialmente aceite, ao contrário do que acontecia quando uma mulher mais velha adoptava um seu "sobrinho" para depois casar com ele. Neste caso a relação era alvo da chacota da aldeia (Rivière 1969:162). Geralmente, o casamento entre o "tio materno" e a "sobrinha" acontecia quando aquele já tinha outra mulher de um primeiro casamento, o que se conjuga perfeitamente com a poliginia, largamente praticada pelos índios trio.

Os casamentos arranjados

Entre os berberes de Marrocos uma grande parte dos casamentos são ainda hoje arranjados pelos pais dos noivos, embora estes possam em determinadas circunstâncias opor-se a essas escolhas. Um caso típico é o descrito por Susan Davis (1987) em relação aos berberes que habitam a região de Sidi Embarek. A família do noivo, depois de decidir qual a noiva mais apropriada para ele, e após negociar com os pais dela, envia-lhe um burro carregado de cestos com uvas maduras e *hena* (um pó vermelho-acastanhado que as mulheres usam como cosmético). Por vezes a oferta é recusada pela própria noiva, como no caso descrito por Davis, em que uma pretendida espalhou as uvas pelo chão e deitou-lhes a *hena* por cima, fugindo de seguida como forma de desacordo e protesto em relação ao noivo escolhido pelos pais. Estes, após terem recuperado e trazido de volta para casa a filha-noiva, acorrentaram-na de pés e mãos. No entanto, não se conformando com o seu destino a noiva acabou por fugir com a ajuda de uma amiga, refugiando-se numa quinta de um proprietário francês, onde havia trabalhadores marroquinos. Estes persuadiram o proprietário a acolhê-la, e quando os pais apareceram para levá-la de volta foram convencidos a desistir do casamento ou a adiá-lo por uns anos. Fatna, assim se chamava a noiva, tinha apenas catorze anos quando tudo isto aconteceu.

---

[11] Note-se que no caso dos trobriand é o sobrinho que se desloca para casa do tio materno, acabando por casar com uma prima filha desse tio materno. O princípio de organização social é, em parte, semelhante.

Actualmente, as raparigas berberes marroquinas têm o direito legal de recusar o noivo que lhes é proposto pelos pais e é-lhes perguntado durante a cerimónia de noivado se estão de acordo com a escolha. Mas, muitas vezes, a realidade é bem diferente daquilo que a lei defende. Por vezes, elas têm medo de desagradar aos pais e de perder o seu apoio, acabando por aceitar o noivo mesmo quando este não é do seu agrado. Tradicionalmente, o casamento berbere representava uma aliança entre duas famílias, como, aliás, em muitas outras sociedades onde a vontade dos noivos era pouco ou nada tida em conta. Normalmente, o casamento fazia-se entre primos paralelos patrilateralmente, casando um rapaz com a filha do irmão do pai (seu tio paterno). Assim, os irmãos mantinham a propriedade da terra e dos bens na mesma família de uma geração para a seguinte. Embora esta ainda seja a regra social dominante em Sidi Embarek, e apesar de a família continuar a ter um importante papel na escolha dos noivos, muitos jovens acabam por não casar com os seus primos. Isto é verdade sobretudo em relação àqueles que migram e ficam, assim, mais libertos do controlo social local.

Em sociedades deste tipo não há praticamente lugar para aquilo que em certas sociedades, como a portuguesa, se designa “casamento-por-amor”. Todos os casamentos são determinados mais por “interesses” do que por “sentimentos”. A lei marroquina actual determina que nenhuma rapariga com menos de dezasseis anos e nenhum rapaz com menos de dezoito possam casar. Além disso, as sociedades “tradicionais” estão em mudança acelerada devido quer à penetração dos valores urbanos “ocidentais” quer à mudança da própria estrutura económica e social local. Para muitas famílias berberes o casamento entre primos já não traz qualquer tipo de vantagem económica ou social, pois muitos dos jovens migram para as cidades onde as estratégias de integração social não passam pela endogamia. Por exemplo, em Sidi Embarek, e ainda segundo Davis (1987), as raparigas casam hoje mais tarde do que as suas mães o faziam, devido ao desaparecimento das famílias extensas que viviam da agricultura e que eram capazes de incorporar facilmente os jovens casais como força de trabalho adicional. Hoje, os casamentos fazem-se, muitas vezes, apenas quando o noivo já tem um emprego e é capaz de sustentar o casal. Isto significa que a maior parte dos homens agora casa com vinte e tal anos e não com dezassete ou dezoito como antes acontecia. A migração das zonas rurais para as zonas de maior desenvolvimento urbano faz com que um número crescente de rapazes procure trabalho fora da sua aldeia e seja obrigado a adiar o casamento.

Quando a família de um rapaz está interessada em casá-lo com uma determinada rapariga, envia a mãe do rapaz e mais algumas mulheres da família para avaliar as qualidades da noiva (os homens são considerados menos competentes para esse tipo de função). Se a opinião das mulheres é favorável, então os homens entram em cena e começa a negociação do preço-da-noiva (*sdaq*). Um preço-da-noiva elevado garante a estabilidade do casamento, pois as indemnizações a pagar em caso de divórcio são geralmente elevadas e obrigam a pensar duas vezes. Um dos factores que tem contribuído para que os homens casem cada vez mais velhos é a inflação do preço-da-noiva. Em Sidi Embarek, no início da década de 1970, a família de uma rapariga exigia entre cem e duzentos dólares para ceder a filha em casamento. No caso de ser uma família urbana, esse valor subia para entre setecentos e mil dólares. O rendimento anual per capita no Marrocos rural era, nessa altura, cerca de 80 dólares, tornando muito difícil a um homem arranjar o montante necessário para pagar o preço-da-noiva. Muitos homens apenas podiam casar com mulheres divorciadas ou viúvas, cujo preço era substancialmente inferior – entre os vinte e os quarenta dólares.

No caso marroquino, embora o preço-da-noiva seja pago ao pai dela, ele é utilizado sobretudo na compra de bens que vão ser usados em comum pelo casal. As jóias da noiva, o mobiliário da casa, assim como os gastos com a boda são financiados com o dinheiro que o pai da noiva recebe do pai do noivo. Quando duas famílias chegam a acordo sobre o preço-da-noiva trocam presentes entre si, reciprocam com refeições e, finalmente, preparam a assinatura de um contrato. A assinatura do "papel", como lhe chamam os camponeses berberes, é a única garantia legal nos casamentos das famílias rurais. Mas, frequentemente, o casamento apenas se consuma anos mais tarde com uma cerimónia puramente secular em que se come, bebe e dança vários dias seguidos.

O "pagamento" da noiva é uma prática comum em sociedades onde esta deixa a casa de sua família para ir viver coma família do noivo. Assim, a família dela recebe uma compensação pela sua saída, que constitui uma forma de indemnizar. Nessas sociedades as mulheres são a principal força de trabalho e as famílias precisam de ser compensadas pela sua saída. No fundo, passa-se o mesmo com os clubes de futebol e os seus jogadores; o clube que contrata o jogador tem de indemnizar aquele de onde ele sai, porque este, além de ter gasto capital na sua formação, corre o risco de perder a mais valia produzida por esse capital. E o mesmo se poderia dizer da

relação entre outras organizações empresariais e os seus profissionais mais qualificados.

O casamento entre primos

O casamento entre primos é um expediente usado em várias sociedades com o objectivo de defender os interesses corporativos dos grupos de parentesco. Na sociedade colonial da ilha do Fogo, em Cabo Verde, era usual até às décadas de 1930-40, entre as famílias mais ricas da ilha, os primos casarem entre si em gerações sucessivas, de modo a impedir a fragmentação da propriedade e o acesso a ela por parte dos mestiços e dos negros, em forte ascensão social devido à migração para os EUA (Batalha 2004a). O argumento ideológico era o de que a pureza da "raça" tinha de ser mantida, uma vez que essas famílias mais ricas se consideravam os únicos "brancos" da ilha e viam com desagrado a promoção social dos "mulatos" e "pretos". Na prática tratava-se de defender o interesse corporativo dessas famílias, mantendo a posse da terra e o controlo da actividade comercial nas suas mãos.

O casamento entre primos pode envolver primos cruzados ou paralelos e fazer-se patrilateral ou matrilateralmente. O casamento patrilateral de primos paralelos era comum entre os árabes, o povo judeu na antiguidade, na Grécia antiga e na China rural. Estas sociedades, todas patrilineares, tinham em comum o facto de serem claramente dominadas por homens e de as posições de maior hierarquia social pertencerem a homens. No entanto, se quer filhos quer filhas são igualmente herdeiros da propriedade e dos bens, os irmãos procuram casar os seus filhos(as) entre si, de modo a manterem a riqueza familiar intacta de uma geração para a outra. Assim, quando um homem casa com a filha de um irmão do seu pai (filha do tio paterno), ou quando uma mulher casa com o filho do irmão do seu pai (filho do tio paterno), a propriedade mantém-se dentro da mesma patrilinhagem. Geralmente, quanto mais importante for a riqueza na posse das linhagens, mais frequente é este tipo de casamento.

O casamento matrilateral ocorre normalmente na forma cruzada, isto é, um homem casa com a filha do irmão da mãe (filha do seu tio materno). Este tipo de casamento ocorre em sociedades muito diferentes, como, por exemplo, entre alguns povos aborígenes australianos e agricultores do sul da Índia. No caso dos caçadores-recolectores, sem grande riqueza para transmitir, este

tipo de casamento permite que um homem possa casar o seu filho com uma mulher da sua própria linhagem, uma vez que sendo na maior parte sociedades matrilineares, os filhos homens pertencem a uma linhagem diferente da do pai. Nas sociedades agrícolas matrilineares, este tipo de casamento permite que um homem possa casar a sua filha com um sobrinho, que, por pertencer à mesma linhagem, continua a assegurar os interesses corporativos da mesma na geração seguinte. Nas sociedades matrilineares um homem tem de contar com os seu sobrinhos (filhos das irmãs), pois não pode contar com os seus próprios filhos, uma vez que estes pertencem à linhagem da mãe.

O casamento trobriand

Quando dois jovens trobriand decidem casar sentam-se juntos na varanda da casa do rapaz de modo a serem vistos por toda a aldeia e aí permanecem até que a mãe da rapariga lhes traga alguns inhames cozinhados, que eles devem comer juntos em público, oficializando assim o casamento. Um dia depois, a noiva é presenteada com três saias pela irmã do noivo, significando isso que a liberdade sexual da adolescência acabou definitivamente para a jovem noiva. Segue-se a entrega de inhames pelo pai da noiva e pelo seu tio materno, em nome das linhagens do pai e da noiva respectivamente. O pai e o tio materno do noivo, em representação das suas respectivas linhagens, juntam uma colecção de potes, lâminas de machado, algum dinheiro e um colar de conchas, que funciona como título de participação no *Kula*, entregando tudo ao pai da noiva e à sua matrilinhagem (Malinowski 1922)[12]. Durante o primeiro ano de casamento a mãe da noiva continua a cozinhar inhames para o jovem casal. Depois, os parentes do marido, que na altura do casamento contribuíram com bens para o casamento, recebem inhames dos parentes do pai da noiva e da sua matrilinhagem. Todo este complicado sistema de trocas que se desenrola nos primeiros anos do casamento serve para estabelecer laços definitivos entre as matrilinhagens de ambos os cônjuges. A troca de bens e dinheiro são, em muitas sociedades, uma forma de formalizar os casamentos e, nesse aspecto, os habitantes das Ilhas Trobriand são apenas um exemplo.

---

[12] O *Kula* é uma forma de troca recíproca, descrita por Malinowski na sua etnografia sobre os ilhéus trobriand, que envolve viagens de canoa entre ilhas. A troca dá origem a um círculo em que pulseiras e colares feitos de conchas são trocados numa determinada ordem e entre parceiros de diferentes ilhas. Esse círculo de trocas é conhecido como anel do *Kula*.

Preço-da-noiva, serviço-do-noivo e dote

O preço-da-noiva é apenas uma das várias formas de negociar a troca de pessoas entre linhagens aquando do casamento. Por vezes, o preço-da-noiva é substituído pelo serviço-do-noivo, isto é, o noivo fica obrigado durante uns meses a trabalhar para a família da noiva como forma de compensação pela saída desta de casa dos pais. Para os europeus, o pagamento de um preço-da-noiva pode parecer uma coisa estranha, pois nas sociedades europeias o costume no passado era exactamente o contrário: a noiva é que pagava para casar. Ou seja, a família da noiva tinha de constituir um dote e entregá-lo à família do noivo.

Na Índia e no Paquistão, o dote continua a ser uma instituição social importante, mesmo entre as classes médias urbanas. A família da noiva entrega ao noivo, aquando do casamento, ou compromete-se entregar numa altura determinada, uma certa quantia em dinheiro e também bens (e.g. fogão, frigorífico, televisão) ao noivo. O não pagamento do dote faz com que o marido e a sua família, frequentemente, se queiram livrar dela, o que explica a origem de muitos dos "acidentes" domésticos sofridos pelas mulheres. Não raras vezes, quando a família da mulher não paga o dote, ou paga apenas parte dele, o marido rega-a com querosene (combustível usado no fogão de cozinha tradicional) e lança-lhe fogo. Isto acontece porque o divórcio é caro e difícil de obter quer na Índia quer no Paquistão (como, aliás, em muitos outros países). Matando a mulher o marido fica livre para poder casar novamente e adquirir novo dote. Um problema que atinge milhares de mulheres por ano nesses países e está no centro da agenda das organizações de defesa dos direitos das mulheres, tanto nacionais como internacionais.

O dote constitui, em grande parte dos casos, uma herança que a noiva recebe antecipadamente de seus pais, não tendo assim de esperar pela morte daqueles para aceder à riqueza da família. Infelizmente, para as mulheres isto não significa que elas tenham algum controlo sobre a riqueza que levam para o casamento. Na maior parte das situações, tanto na Europa como na Ásia, o dote fica nas mãos do marido, que pode fazer com ele o que muito bem entender. O dote destina-se, em parte, a proteger a mulher em caso de viuvez, normalmente em sociedades onde são os homens que produzem e controlam a maior parte da riqueza e onde as mulheres são mais valorizadas socialmente pela sua capacidade reprodutora do que pela sua força de trabalho.

O dote pode também ser visto como uma forma de comprar o noivo, pois quanto mais posses tiver a família da noiva mais pode dar em dote e conse-

guir, assim, um noivo mais rico ou de uma casta superior. Na Índia e no Paquistão, os pais da noiva, frequentemente, vão até à ruína para conseguirem um dote suficiente para casar as filhas com homens de famílias ricas e prestigiadas. No sistema de castas da Índia, muito fechado e rígido, uma das poucas maneiras que uma família tem de subir na escala social é casar as suas filhas com homens de castas superiores, almejando que os netos possam ser incorporados na casta do pai. Só que, muitas vezes, isso não chega a acontecer porque as mulheres são queimadas vivas pelos maridos ou, noutros casos, as regras das castas superiores impedem que os filhos de um casamento com uma mulher de casta inferior sejam socialmente incorporados na casta do pai.

O casamento homossexual

Quando se fala em casamento pensa-se numa relação continuada entre dois indivíduos de géneros e sexos diferentes, no entanto, tudo isso pode passar-se com indivíduos do mesmo género e sexo. Os casamentos homossexuais podem ou não envolver relacionamento sexual entre os parceiros. Nas sociedades europeias, os casamentos homossexuais envolvem normalmente a coabitação e o relacionamento sexual dos parceiros, mas noutras sociedades o relacionamento sexual muitas vezes não faz parte da relação contratual inerente ao casamento.

O casamento entre duas mulheres é uma situação relativamente comum nalgumas sociedades africanas, embora nada tenha a ver com homossexualidade. Entre os nandi, na região oeste do Quénia, que vivem da pastorícia e da agricultura, o controlo dos meios de produção é assegurado por uma estrutura patrilinear-patrilocal (Oboler 1980). Esta estrutura permite que um homem transmita a sua riqueza aos filhos em vez de às filhas. Tanto as terras como o gado estão nas mãos dos homens. Sendo a poliginia a forma de casamento mais comum entre os nandi, um homem tem de dividir o seu gado e as suas terras pelas diversas mulheres que tem e pelos respectivos filhos de cada uma. Cada mulher tem a sua própria casa onde vive com os filhos e embora o homem tenha autoridade sobre toda a gente da sua casa, ele é uma figura distante, relacionando-se pouco com os filhos. Numa situação de poliginia, em que o principal valor da mulher é a sua capacidade reprodutora, as mulheres que não têm filhos ficam numa posição de inferioridade económica e social e têm pouca ou nenhuma capacidade de negociação para obter terras e gado do marido. Para o

homem nandi a descendência é um capital social importante, pelo que a esterilidade feminina é um dos argumentos usados para pedir o divórcio.

Algumas mulheres mais velhas que já não podem ter filhos, para ultrapassar o problema da infertilidade compram, pagando o preço-da-noiva, uma mulher mais nova capaz de dar filhos ao marido. Essa mulher mais nova terá uma relação sexual com um homem da linhagem do marido da mulher estéril que pagou o preço-da-noiva, ou com o próprio marido se este for vivo ainda, e os filhos serão considerados como pertencendo a esta. No fundo, trata-se da conjugação entre uma "mãe-de-aluguer" e um "dador familiar", para resolver um problema de infertilidade; uma espécie de procriação por procuração. Todas as sociedades têm problemas de fertilidade e procriação, no entanto, muito poucas possuem soluções tecnológicas para esses problemas. Na maior parte dos casos a solução é de natureza cultural. Neste caso, e à falta de melhor inspiração, os antropólogos chamaram-lhe casamento-entre-mulheres (*woman-to-woman marriage*). Mas o que acontece de facto equivale a uma mulher da classe média europeia ou norte-americana comprar um tratamento de fertilidade ou contratar uma "barriga-de-aluguer" para ter o filho que ela não pode dar ao marido, salvando assim o seu casamento.

Entre os nandi, como, aliás, entre outros povos, as mulheres que casam com outras adoptam frequentemente uma identidade masculina, vestindo-se e comportando-se de acordo com isso. Uma mulher goza de mais prestígio social como marido do que como esposa estéril, uma vez que a infertilidade é alvo de chacota na aldeia. Como marido ela goza de um prestígio semelhante ao de um homem, ao mesmo tempo que fica com uma posição na herança, através dos filhos que a sua "esposa" comprada lhe der. Geralmente, apenas as mulheres que não conseguiram um bom casamento se sujeitam a serem compradas por uma mulher estéril. Por exemplo, uma mãe solteira é uma potencial candidata a este tipo de casamento, pois dificilmente um homem a quererá. Um "marido" mulher pode também trazer algumas vantagens: é mais compreensivo, menos exigente e colabora mais nas tarefas e nas decisões domésticas. Porém, uma mulher que casa com outra tem de abdicar de toda a actividade sexual com o seu marido (caso não seja já viúva, claro), assim como também não pode ter qualquer relação homossexual no âmbito do novo casamento.

Nas últimas décadas, algumas sociedades europeias têm dado particular atenção à questão dos casamentos homossexuais. Em alguns países da Europa os casamentos entre pessoas do mesmo género e sexo já são reconhecidos pela lei, e a questão da adopção de crianças por parte de casais homossexuais

também já é debatida quer na Europa quer nos EUA. Mais recentemente, a questão da clonagem humana, e da reprodução humana assistida de uma forma mais global, promete vir pôr em causa as tradicionais noções de família e casamento, que muito rapidamente se começam a mostrar inadequadas para lidar com as realidades sociais emergentes (Rivière 1985).

O divórcio

Embora o divórcio seja cada vez mais comum nas sociedades europeia e norte-americana, ele continua a ser raro na maior parte das sociedades humanas, onde é um contrato demasiado sério para ser quebrado sem que haja de facto razões muito fortes. Um divórcio está normalmente relacionado com questões de natureza económica ou com problemas de fertilidade. Para o povo gusii (também conhecido por kisii), que vive na região sudoeste do Quénia, esterilidade e impotência são motivos para quer o homem quer a mulher pedirem o divórcio (Mayer 1950). O divórcio é desencorajado quando já existem filhos, sendo o casal instado pela família ou linhagem a ultrapassar os desentendimentos e divergências.
Em algumas sociedades, mesmo quando já existem filhos, é mais fácil obter o divórcio do que noutras. É o caso dos índios hopi, em que uma mulher se pode divorciar em qualquer altura da vida, bastando-lhe para isso pôr as coisas do marido à porta de casa, mostrando publicamente com esse comportamento que ele já não é desejado (Brainard 1935; Titiev 1972). O divórcio também era fácil de obter entre os yahgan, habitantes da Terra do Fogo (descobertos pela expedição do Beagle em 1826, onde seguia Charles Darwin, e dizimados até à extinção pelos europeus nos cem anos seguintes), desde que o marido deixasse de cumprir com as suas obrigações de ganha-pão ou maltratasse a mulher (Lothrop 1928; Hazlewood 2001). Geralmente, nas sociedades "não-ocidentalizadas" as mulheres não ficam solteiras muito tempo e as divorciadas rapidamente voltam a casar. E há sempre familiares que assumem a responsabilidade dos filhos quando um divórcio é inevitável. Nessas sociedades, o casamento é, sobretudo, um contrato económico, em que não existe lugar para os caprichos dos cônjuges.

> Um homem na Nova Guiné não casa para satisfazer as suas necessidades sexuais, que pode satisfazer facilmente fora do casamento, mas sim porque precisa de uma mulher que lhe faça os potes, cozinhe as refeições, fabrique

> as redes e cuide das hortas. Do mesmo modo, um homem solteiro entre os aborígenes australianos está numa posição delicada pois não tem quem lhe apanhe lenha e faça a comida (Haviland 1993:231, trad. minha).

O casamento é, antes de mais, uma forma de resolver problemas práticos do dia-a-dia. E, ao contrário do que poderíamos pensar, as sociedades pós-modernas não são as que possuem as taxas de divórcio mais elevadas. Estas encontram-se em algumas sociedades matrilineares, como no caso dos índios hopi. Nas sociedades industriais pós-modernas, uma grande parte das pessoas que casam não se divorcia, o que explica, em parte, o grande número de casos de maus-tratos entre cônjuges, particularmente em relação às mulheres. O facto de haver cada vez mais mulheres a trabalhar fora de casa, competindo com os homens, contribui para o aumento dos conflitos e atritos dentro da família. Com o desaparecimento, em grande medida, de uma ideologia que favorecia a aceitação passiva por parte das mulheres de papéis apenas na esfera doméstica e familiar, estas tornaram-se menos submissas e os conflitos domésticos entre marido e mulher aumentaram.

Tanto na Europa como na América do Norte, existe uma grande tolerância em relação aos maus-tratos no seio da família. Por exemplo, os homicídios na família, particularmente nos casos em que o marido é o homicida, têm uma taxa de condenação muito inferior à dos homicídios que envolvem pessoas não familiares (Collier et al. 1982). É terrivelmente irónico que nas sociedades europeia e norte-americana o grupo social que supostamente deve dar amor, afecto, e amparar a pessoa seja ao mesmo tempo aquele onde a violência é mais tolerada. O aumento do número de divórcios nos últimos anos apenas significa que foram criadas as condições sociais e materiais para que as mulheres mais facilmente possam fugir à violência doméstica, pois são elas as principais vítimas. É claro que os homens também se divorciam, mas por outras razões. De uma forma geral, os homens divorciam-se porque têm cada vez mais dificuldade em encontrar mulheres dispostas à vida de submissão que os papéis sociais de esposa e dona-de-casa ainda carregam consigo.

A família

A família é talvez hoje em dia a instituição social mais discutida na análise sociológica. Nas últimas décadas levantaram-se várias questões para as quais é difícil encontrar respostas satisfatórias. Uma grande parte dos cientistas

sociais vê nas transformações ocorridas na família a causa de todos os males que afectam as sociedades pós-modernas.

Nos EUA, a preocupação com os problemas da família na década de 1980 foi tão grande que a Casa Branca organizou uma conferência para discutir o assunto. O número cada vez maior de mulheres a trabalharem fora de casa, assim como o aumento do número de divórcios nas sociedades industriais pós-modernas, levanta questões sobre a funcionalidade futura da família. Cada vez mais a sociedade se mostra incapaz de enquadrar familiarmente os jovens e os idosos. O número de crianças e velhos abandonados e sem inserção familiar não pára de crescer. Velhos e crianças são frequentemente abandonados em instituições do estado e outras – hospitais, lares, associações de solidariedade social ou outras que actuam igualmente com intuito benemérito. No entanto, isto é um problema que afecta sobretudo o mundo industrializado e, de uma forma geral, as grandes sociedades urbanas pós-modernas. Felizmente, a diversidade de tipos de família e arranjos familiares é muito grande, sendo pouco provável que todos esses tipos venham a fracassar em conjunto no seu papel de suporte fundamental da organização social.

Nas sociedades industriais pós-modernas, a família nuclear representa a principal estrutura familiar. Normalmente, numa unidade doméstica vivem os pais e os filhos, embora existam algumas variantes em torno desta combinação, como no caso das famílias monoparentais, em que apenas um dos pais coabita com os filhos (geralmente a mãe). Embora um ou mais avós façam, por vezes, parte da família nuclear, trata-se de uma situação cada vez menos comum, sobretudo em sociedades industriais urbanas. A família nuclear, além de não ser universal, é também uma instituição relativamente recente. No "Ocidente", as disposições da Igreja Católica Romana, tomadas no século IV, entre outras coisas, proibiram os casamentos entre irmãos e primos, a poliginia, o concubinato, e o casamento de divorciados, criando assim as condições para a emergência da família nuclear. A imposição da monogamia significou que passou a haver famílias sem herdeiros masculinos, pois parece ser um facto biológico que 20 por cento de todos os casais apenas têm filhas e outros 20 por cento nem sequer têm filhos. Assim, os bens de muitas famílias nucleares foram parar às mãos da Igreja, que rapidamente se tornou no principal proprietário de terras na Europa. Segundo Jack Goody (1983), foi controlando o modo de organização da própria família que a Igreja conseguiu o enorme poder que ainda hoje possui.

Uns séculos mais tarde, a industrialização, na Europa e América do Norte, apenas veio acentuar o isolamento da família nuclear em relação à

família extensa. Necessitando de uma força de trabalho móvel e flexível, a sociedade nascida da Revolução Industrial favorecia famílias relativamente pequenas que pudessem deslocar-se para os locais onde houvesse oferta de emprego. Quanto menos dependentes uma família tiver mais móvel se torna, respondendo assim às exigências do mercado de trabalho industrial. A sociedade industrial fez também com que a família se transformasse numa espécie de refúgio onde as pessoas se podiam proteger das leis do mercado e do capitalismo selvagem. Enquanto a industrialização assentava na competição individual e na transitoriedade das relações sociais, a família representava um espaço de cooperação, apoio mútuo, amor e afecto.

Na década de 1950, cerca de 60 por cento das famílias norte-americanas correspondiam ao que a teoria sociológica descreve como família nuclear. Porém, nos últimos cinquenta anos as coisas mudaram significativamente e hoje existem cerca de duas vezes mais famílias monoparentais do que famílias nucleares do tipo das que existiam na década de 1950 (Stacey 1990). As pessoas já não dependem tanto da família como suporte emocional, uma vez que existem instituições sociais capazes de lhes proporcionar esse apoio afectivo. Além disso, os relatórios das organizações de defesa dos direitos das mulheres e crianças não param de salientar que é no círculo da família que acontece a maior parte da violência humana, particularmente contra as mulheres e crianças.

Ascensão e queda da família nuclear

A história da família nuclear no "Ocidente" mostra-nos que ela surgiu primeiro entre as pessoas da classe média existente nos finais do século XVIII. Ao longo do século XIX tornou-se uma instituição dominante. E na segunda metade do século XX entrou no declínio que conduziu à situação sociológica actual. Isto aconteceu sobretudo na América do Norte, embora na Europa o seu aparecimento, evolução e declínio não tenham sido muito diferentes. Segundo Judith Stacey (1990), aquilo que as famílias da classe média-alta americana apresentavam de diferente no princípio do século XIX relacionava-se com a maneira como o parentesco e a diferenciação sexual de papéis se estavam a redefinir na época. Essa redefinição contrastava profundamente com a forma como a sociedade tradicional pré-industrial, assente numa organização familiar de tipo patriarcal, se estruturava.

A sociedade norte-americana colonial, dominada por uma maioria branca, assentava num tipo de família patriarcal extensa que funcionava ao mesmo tempo como unidade económica, social e política. O interesse individual estava claramente subordinado ao interesse corporativo da família e as mulheres e crianças viviam sob a autoridade patriarcal. O patriarca decidia tudo o que dizia respeito à vida social e económica da família, incluindo o casamento dos filhos. A família era gerida como uma empresa em que um só homem detinha todo o poder. No entanto, isto não significava estabilidade, uma vez que a elevada taxa de mortalidade motivava um grande número de segundos casamentos. Era frequente filhos de casamentos diferentes viverem sob o mesmo tecto.

A educação era guiada por uma ideologia que definia as crianças como potenciais delinquentes que era preciso corrigir através de uma educação rígida. Essa educação era também orientada por princípios religiosos que viam na rigidez moral uma forma de salvação da alma. O empenhamento dos pais, principalmente das mães, era fundamental numa educação desse tipo. A esfera da família e a esfera pública confundiam-se no espaço das pequenas comunidades pré-industriais. Quando os filhos estavam fora da alçada da família havia sempre outros adultos que se encarregavam de vigiar o seu comportamento e educação. Sendo a família e a empresa uma só unidade, as famílias trocavam os seus filhos como empregados, pois um jovem saía muitas vezes de sua casa para ir trabalhar para casa de outra família, tendo que respeitar as mesmas regras que respeitava na sua própria casa.

Segundo Stacey, foram quatro as alterações radicais que caracterizaram o aparecimento da família nuclear na sociedade branca dominante norte-americana (1990:6-11). A primeira foi a separação entre o trabalho familiar e o trabalho produtivo. Isto corresponde na teoria de Max Weber à separação entre a economia doméstica e a empresarial. Esta distinção tornou o trabalho das mulheres invisível e não contabilizado como rendimento, pois elas ficaram amarradas à esfera doméstica, que não é valorizada como produtiva. A esfera da economia empresarial estava vedada às mulheres, o que as colocava na dependência dos maridos. A segunda foi o aparecimento de um novo ideal de casamento baseado num conceito emic de “amor”, segundo o qual o casamento deve resultar de sentimentos e não de interesses económicos ou políticos, devendo cada pessoa escolher livremente o seu parceiro(a). O casamento deixava de ser uma questão de interesses familiares para passar a ser do foro individual. A terceira foi a emergência de uma ideologia de privaci-

dade que colocou as relações familiares na esfera do privado, por oposição à esfera do público e do comunitário, onde se colocavam todas as outras relações e actividades. E, finalmente, a quarta foi a elevação da maternidade e educação dos filhos a principal objectivo "profissional" da mulher. A maternidade passou a ser vista como uma vocação natural das mulheres, permitindo, assim, que as mulheres tivessem mais filhos e se dedicassem de forma exclusiva à família.

O aparecimento da família nuclear moderna está associado ao capitalismo industrial. Foram as suas exigências de organização económica, social e política que criaram condições para a implantação deste novo tipo de família ao longo do século XIX. Foi o capitalismo dos séculos XVIII e XIX que remeteu as mulheres para a esfera do lar e os homens para a esfera do trabalho na fábrica, criando uma segregação de género que não tem paralelo nas sociedades de agricultores e caçadores-recolectores. Essa segregação era sustentada por uma ideologia sexista que impedia as mulheres de se aventurarem fora da esfera doméstica. O trabalho da mulher fora de casa era visto como um incumprimento dos deveres de esposa e mãe. Contudo, só após a II Guerra Mundial é que as famílias da classe operária puderam pôr em prática o ideal da família nuclear, primeiro surgido entre a classe média, pois até aí o trabalho das mulheres, e até mesmo o das crianças, fora de casa havia sido necessário para garantir a subsistência da família.

À medida que as mulheres se foram libertando da esfera doméstica, o número de divórcios aumentou também. A esfera da família tornou-se instável, tal como a esfera da economia capitalista. A ideologia do casamento por amor, afecto, compreensão, companheirismo, um dos principais pilares da moderna família nuclear, tornou-se a principal causa do aumento dos divórcios, uma vez que o desrespeito dessa ideologia por parte dos homens deu às mulheres legitimidade para se divorciarem. Na América do Norte, o número de divórcios entre 1840 e 1975 nunca parou de aumentar. A máxima "até que a morte nos separe" foi substituída pela "até que o divórcio nos separe". A possibilidade dos casais se divorciarem foi ao, mesmo tempo, um dos pilares fundamentais da emergência da família nuclear moderna e a causa da sua crise e declínio.

A década de 1950 representou uma interrupção na tendência para a diminuição do número de casamentos e nascimentos iniciada na segunda metade do século XIX. Foi este contexto que levou Talcott Parsons a construir uma teoria sociológica da família assente numa clara separação entre a esfera

"expressiva", ligada aos papéis femininos da vida doméstica e maternal, e a esfera "instrumental" ligada ao trabalho masculino na empresa capitalista. As séries sobre a vida familiar passadas na televisão norte-americana durante a década de 1950 reproduziam o modelo da família nuclear moderna descrita na sociologia de Parsons. No entanto, e por detrás de toda a propaganda que se fazia, e dessas imagens de aparente felicidade e harmonia, a base material e ideológica da família nuclear chefiada pelo homem "ganha-pão" começava a ruir. O período pós-moderno da família nuclear, previsto na década de 1950 pelo sociólogo norte-americano Charles Wright Mills (1916-1962), não tardou a chegar. A emergência de uma economia de serviços pós-industrial, assente no trabalho não sindicalizado, dócil e barato das mulheres, empurrou um número cada vez maior de mulheres da classe média para a esfera "instrumental" da sociedade. Ao mesmo tempo, as mulheres da classe baixa operária tinham pela primeira vez condições para se tornarem donas-de-casa e mães a tempo inteiro, devido aos aumentos salariais dos maridos conseguidos com o forte poder negocial dos sindicatos da indústria norte-americana. Ou seja, quando a classe operária caminhava no sentido da família nuclear, a classe média era obrigada a abandonar o modelo devido aos salários relativamente baixos dos empregos pouco qualificados no sector dos serviços e ao aumento das suas necessidades de consumo. Se foi a fome que levou as mulheres da classe operária ao trabalho industrial, foi o consumismo da sociedade industrial pós-moderna que levou as mulheres da classe média ao trabalho nos serviços.

Funções da família

Para a espécie humana, tal como para outras espécies de primatas, é imprescindível que o indivíduo possa crescer em segurança sob a protecção de um grupo até atingir maturidade suficiente para sobreviver sozinho. Idealmente, esse grupo é aquilo que definimos como família. Provavelmente, toda a divisão sexual do trabalho teve origem naquilo que deve ter sido a família-tipo do Paleolítico: as mulheres a cuidarem dos filhos e os homens a assegurarem a defesa do grupo contra as ameaças exteriores. Nos primatas, a ligação da fêmea com as crias é duradoura e indispensável. Por exemplo, uma cria de chimpanzé fica dependente da mãe durante os primeiros quatro ou cinco anos de vida, não podendo sobreviver sozinha antes de atingir essa idade. Os cui-

dados das mães são indispensáveis não somente na alimentação das crias como também em relação ao seu desenvolvimento mental. Uma cria privada do contacto com a mãe não crescerá normalmente mesmo que seja bem alimentada por outros meios. O contacto com a sua espécie é fundamental.

No ser humano a necessidade de contacto social dentro da própria espécie é ainda maior. Os cuidados infanto-juvenis exigidos às mães são ainda maiores e mais prolongados, pois uma criança com quatro ou cinco anos está longe de ser auto-suficiente. A vantagem da existência de uma família é que há mais gente disponível para proporcionar os cuidados necessários às crianças. Por exemplo, numa família extensa onde existem várias mulheres não têm de ser sempre as mães biológicas a dar atenção às crianças, outras mulheres podem fazê-lo. No entanto, as mulheres também têm outras responsabilidades além de cuidarem das crianças. E também é verdade que nalgumas sociedades os homens dedicam parte do seu tempo a cuidar dos filhos e a dar-lhes atenção. Contudo, provavelmente ao longo do Paleolítico a divisão do trabalho foi-se definindo de modo a que as mulheres ficassem em casa a cuidar das crianças e do trabalho doméstico enquanto os homens ficaram mais ligados a actividades fora do espaço doméstico. A natureza da família actual ainda é dominada pela herança paleolítica em termos de divisão do trabalho e de papéis sociais. A diferente natureza dos papéis masculinos e femininos, tal como são definidos em cada cultura, faz com que uma criança necessite de um adulto do seu sexo para lhe servir de modelo apropriado. A presença de homens e mulheres adultas no mesmo grupo residencial satisfaz essa necessidade (Haviland 1999:266-67).

No entanto, a necessidade de haver homens e mulheres na família é cada vez mais posta em causa pelo aparecimento de famílias constituídas apenas por indivíduos do mesmo sexo e pelo recurso cada vez mais frequente a técnicas de reprodução artificial. Ainda é cedo para saber se as famílias homossexuais irão ter mais problemas com a socialização das crianças do que aqueles que as famílias heterossexuais têm. Há aspectos da vida familiar mais determinantes na enculturação das crianças do que a sexualidade dos pais, sobretudo sendo a sexualidade uma construção cultural diferente de sociedade para sociedade. O que é de facto importante é que haja um número mínimo de adultos na família capaz de assegurar a necessária cooperação económica e social.

Por exemplo, entre os povos !kung (Marshall 1976; Lee 1979, 1984; Shostak 1981,) e mbuti (Turnbull 1961, 1983; Duffy 1984), que vivem da

caça e recolecção, todos os adultos cuidam das crianças. Os pais podem ausentar-se do acampamento porque há sempre outros adultos presentes que se encarregam das crianças. Noutros casos, como entre os mundurucu (Murphy & Murphy 1974; Murphy 1978), que vivem na floresta amazónica, as crianças coabitam apenas com as mães e separadas dos homens. Os rapazes, por volta dos treze anos, deixam a casa da mãe e vão juntar-se aos homens da aldeia. Segundo a cosmologia mundurucu, homens e mulheres têm de viver separados em casas diferentes, o que origina uma forma de agrupamento doméstico que dificilmente se pode considerar família segundo os padrões dominantes nas sociedades europeia e norte-americana. Numa aldeia mundurucu existe uma casa grande onde vivem juntos os homens e os rapazes com mais de treze anos. À volta dessa casa existem duas ou três casas onde vivem todas as mulheres e crianças, incluindo os rapazes com menos de treze anos. Deste modo, as unidades domésticas mundurucu não são constituídas por homens e mulheres vivendo em comunhão. Trata-se de uma situação semelhante à dos nayar, na Índia.

Embora numa grande parte das sociedades humanas exista uma correspondência entre unidade doméstica e família, isso nem sempre é assim, pois podem viver em comunhão doméstica pessoas que não são aparentadas nem por consanguinidade nem por afinidade.

Consanguinidade e afinidade

No estudo do parentesco é comum distinguir-se a família resultante dos laços do casamento, ou seja, de afinidade, e a família consanguínea, formada por "laços-de-sangue". Os casos de famílias apenas consanguíneas são extremamente raros, sendo os nayar um dos poucos exemplos conhecidos (Gough 1952, 1955, 1959). Entre os nayar, tal como noutros casos de família consanguínea, o grupo familiar é constituído por mulheres da mesma linhagem, os filhos e os irmãos delas (aqueles e estes são sobrinhos e tios entre si). Os nayar não são o único exemplo deste tipo de organização familiar, que se encontra também, por exemplo, entre os pescadores da Ilha de Tory, ao largo da costa da Irlanda (Fox 1978). Geralmente, tanto os homens como as mulheres não casam antes dos trinta anos de idade, altura em que é demasiado tarde para as mulheres irem viver para casa dos maridos, pois os irmãos e irmãs fazem muita pressão para que os recém-casa-

dos não abandonem a família de origem. As mulheres da Ilha de Tory pensam o seguinte: "Porque razão hei-de deixar a minha casa, onde vivo com os meus irmãos, para ir viver com o meu marido, se ele já tem os seus irmãos para cuidarem dele? Cuidar por cuidar, antes quero cuidar dos meus irmãos do que dos dele!". Esta concepção de parentesco só é possível numa pequena aldeia onde vivem apenas algumas centenas de pessoas, a pouca distância umas das outras. A grande proximidade entre maridos e mulheres torna a coabitação desnecessária e, além disso, cada casal possui dois lares onde se pode movimentar: o do marido e o da mulher. Quando as coisas correm mal num deles, podem sempre procurar apoio no outro.

A família nuclear dos inuit

Embora existam fortes indícios de que a família nuclear tradicional está a desaparecer (ou a transformar-se noutra coisa, melhor dito) nas sociedades industriais pós-modernas, ela continua a mostrar-se bastante adaptada às necessidades de organização social de outras sociedades. Um exemplo são os inuit[13], que vivem nos ecossistemas gelados do norte do Canadá, Alasca, Sibéria e Gronelândia. Durante o Inverno as famílias, constituídas por marido, mulher e filhos, vagueiam pelas estepes geladas do Árctico à procura de comida. O marido caça e constrói o abrigo, enquanto a mulher cozinha e é responsável pelos filhos, além de tratar das roupas. Das suas obrigações de esposa faz também parte o mastigar a pele das botas do marido, de modo a que no dia seguinte, quando ele se levanta cedo para caçar, elas estejam macias, permitindo-lhe percorrer longas distâncias sem magoar os pés. Naquelas condições precisam um do outro, pois uma mulher não conseguiria sobreviver sozinha com os filhos aos duros Invernos do Árctico. Do mesmo modo, para um homem a vida sem os serviços de uma mulher tornar-se-ia impossível. A família nuclear está particularmente bem adaptada a este tipo de ecossistemas, onde a sobrevivência depende, em grande medida, da mobilidade.

[13] Os inuit são ainda, por vezes, chamados esquimós, uma designação que eles próprios rejeitam, preferindo ser chamados inuit, uma palavra da sua própria língua que quer dizer "o povo verdadeiro".

Nas sociedades europeia e norte-americana, onde as pessoas têm de se deslocar à procura de trabalho, a mobilidade pode ser também muito importante, sobretudo para procurar os locais onde a oferta de trabalho é maior. O preço a pagar pela mobilidade é a falta de suporte em termos de parentesco, pois o número de parentes à volta da família nuclear torna-se menor. Tanto uma família inuit como uma família da classe média portuguesa que esteja longe dos avós dos tios e primos, por exemplo, ficam em muito maus lençóis quando o pai ou a mãe desaparecem. No entanto, o isolamento das famílias inuit é muito menor do que o das famílias da classe média urbana pós-moderna. As famílias inuit, embora sejam unidades independentes, costumam juntar-se entre si, formando grupos maiores ligados pelo parentesco que une os membros de famílias nucleares diferentes (Graburn 1969). A cooperação e partilha entre famílias nucleares permitem aos inuit enfrentar melhor as dificuldades do dia-a-dia, enquanto no mundo urbano pós-moderno é cada família por si (senão mesmo cada um por si dentro da própria família), tornando a vida mais difícil quando algo corre mal (a perda de um emprego, por exemplo).

Embora as famílias nucleares urbanas pós-modernas não vivam isoladas, podendo em caso de dificuldades socorrer-se dos parentes, esta entreajuda não está institucionalizada como uma obrigação social. E mesmo a obrigação moral é cada vez mais fraca. Nas sociedades pós-modernas os pais deixam de ter qualquer obrigação para com os filhos assim que estes alcançam a maioridade e saem de casa para viver sozinhos. Por sua vez, os filhos também não têm qualquer obrigação de cuidar dos pais quando estes se tornam velhos. Podemos dizer, com toda a segurança, que o sistema de entreajuda dos inuit é muito mais eficaz no apoio às famílias do que a maioria dos sistemas de segurança social do mundo industrial pós-moderno.

A família extensa

Antes da Revolução Industrial, a família extensa, constituída a partir de uma unidade de famílias nucleares, foi durante séculos uma forma de organização social comum em muitas sociedades. Era frequente os irmãos e as respectivas famílias manterem laços estreitos de cooperação social e económica, apesar de por vezes viverem em unidades domésticas diferentes. Este tipo de família juntava pessoas ligadas por laços de consanguinidade

e de afinidade, incluindo, normalmente, até três gerações e, não raras vezes, tios e primos. A família extensa funcionava como uma espécie de empresa na sociedade pré-industrial. Em Portugal, este tipo de família ainda se encontrava nas cidades até há seis ou sete décadas, e no campo até há três ou quatro, sobretudo antes da migração campo-cidade se tornar importante.

Nos EUA, ainda no princípio da década de 1970, era possível encontrar formas de família extensa tradicionais, como, por exemplo, na costa do Maine (Haviland 1973). A conjugação da actividade agrícola com a pesca fazia da família extensa uma forma particularmente bem adaptada de organização social. A necessidade de mão-de-obra para trabalhar nas quintas e, ao mesmo tempo, formar a tripulação dos barcos fez com que as pessoas casassem e ficassem a viver junto dos pais e dos irmãos, de modo a poderem ajudar-se mutuamente em épocas de maior trabalho. Frequentemente, os filhos e os pais viviam na mesma quinta em casas separadas, mas mantendo estreita cooperação económica e doméstica.

O actual povo maia da Guatemala e sul do México, descendente dos antigos maias, possui também uma organização social assente em famílias extensas (Vogt 1970). Geralmente, os filhos vivem com as mulheres em casas construídas junto dos pais. As casas são construídas em volta de uma espécie de praça, onde decorrem as actividades da aldeia. O pai do marido é quem toma todas as decisões mais importantes. A família funciona como um todo no seu relacionamento com o exterior, sendo o interesse individual sacrificado em função do interesse comum da família. Todas as relações sociais e transacções económicas são estabelecidas em termos familiares e não a título individual, actuando o pai do marido como responsável máximo pelas relações da família com a sociedade envolvente.

Também os índios hopi do Arizona viviam, até há poucas décadas, em famílias extensas (Forde 1950). A família típica hopi era constituída por uma mulher mais velha, que desempenhava o papel de chefe de família, as suas filhas, os maridos destas e os netos. A propriedade da terra pertencia às mulheres, mas eram os homens quem a trabalhava. Nos períodos de maior trabalho, como as sementeiras e colheitas, as famílias ajudavam-se mutuamente. Para cimentar essa entreajuda e tornar o trabalho menos penoso eram organizadas festas onde se comia, bebia e dançava. As mulheres juntavam-se em casa para fazerem os potes de barro. Um exemplo relativamente recente de reavivamento da família extensa foi o que aconteceu nas décadas de 1960-70,

quando alguns jovens hippies procuraram viver em grupo em zonas rurais, recuperando assim em parte o modo de vida familiar cooperativo característico das famílias extensas tradicionais. Embora o movimento hippie se tenha desenvolvido sobretudo nos EUA, na Europa houve também algumas experiências de jovens que pretendiam voltar à vida comunitária característica da era pré-industrial.

Conflitos e tensões na família

Embora a família seja um grupo social constituído com objectivos de cooperação entre os seus membros e de transmissão de direitos e deveres, nem sempre tudo corre bem no seio da sua organização. De facto, há muita coisa que corre mal devido às tensões e conflitos que surgem entre os seus membros. A natureza dessas tensões e conflitos varia com a forma como a família está organizada. Por exemplo, nas famílias poligínicas uma das principais causas de tensão são as relações sociais entre as várias mulheres. São frequentes as querelas motivadas por ciúmes, invejas e por razões que têm a ver, geralmente, com a preferência do homem por uma mulher em detrimento das outras. A poliginia sororal é uma forma de atenuar as potenciais rivalidades entre esposas concorrentes. O facto de elas serem irmãs torna-as mais cúmplices por pertencerem à mesma linhagem. Quando as mulheres pertencem a linhagens diferentes cada uma procura defender os interesses da sua linhagem em oposição ao interesse das linhagens das outras.

Outra forma de atenuar os conflitos entre esposas é dotar cada uma com a sua própria casa de modo a que não tenham de partilhar o mesmo espaço doméstico, circulando o marido por cada uma das casas sem viver permanentemente em nenhuma. Embora a poliginia possa parecer uma forma de opressão das mulheres (ao olhar etnocêntrico europeu), isso nem sempre é verdade. Em algumas sociedades poligínicas as mulheres gozam de considerável autonomia económica. Quando o trabalho é duro e fastidioso a poliginia permite às mulheres partilharem entre si a pesada carga, assim como aliviar o tédio das suas actividades através do convívio social.

Nem só as famílias poligínicas sofrem conflitos e tensões sociais. As famílias extensas monogâmicas também são afectadas pela tensão que se gera entre os seus membros. Normalmente, nas famílias extensas a responsabilidade das decisões mais importantes cabe ao membro mais velho, geralmente

um homem, tendo os restantes membros da família de conformar-se com a sua vontade, o que não raramente é fonte de tensões e conflitos. A patrilocalidade cria também o problema da adaptação das mulheres ao ambiente doméstico da família dos maridos. Todas estas dificuldades de adaptação à vida em famílias grandes são atenuadas por uma socialização que treina as crianças, principalmente as raparigas, para se submeterem à vontade dos mais velhos em nome do interesse comum. Geralmente, nas sociedades onde a família extensa constitui o modelo dominante, o sistema emic dá preferência ao interesse colectivo em detrimento do interesse individual; os filhos devem submeter-se aos pais e os mais novos aos mais velhos.

Nas sociedades urbanas pós-modernas, o sistema emic da família está em contradição com o sistema emic da sociedade envolvente, organizada sobretudo com base em relações contratuais não-parentais. Enquanto o primeiro promove a sujeição do indivíduo à família, o segundo proclama a liberdade e o interesse individuais. As crianças das sociedades industriais pós-modernas são educadas para serem independentes e competitivas, dentro e fora da família, ao mesmo que se quer que elas tenham obrigações para com os pais na velhice. Porém, o suporte emic dessas obrigações é cada vez mais fraco. Nas sociedades não-industrializadas e menos competitivas, como, por exemplo, no caso de alguns pastores nómadas do norte de África, um jovem que se sinta mal tratado pelo seu pai ou irmão mais velho pode fugir e procurar a protecção de parentes da linhagem da sua mãe, ou até mesmo de uma família com a qual não tenha qualquer relação de parentesco (Abu-Lughod 1986). Qualquer pai fica envergonhado perante os seus familiares se um filho ou uma esposa fugir e procurar protecção noutra família. A sua honra será posta em causa e dificilmente será aceite pelos membros da sua linhagem. Mas mesmo com todos os mecanismos de resolução de conflitos, estes, por vezes, são inevitáveis e acabam por conduzir à separação entre pais e filhos, maridos e mulheres, e sobretudo entre irmãos.

As sociedades matrilocais apresentam taxas de divórcio mais elevadas do que as patrilocais. Em algumas sociedades patrilocais, o divórcio pedido pelas mulheres chega a ser de todo impossível, como na China tradicional, onde as mulheres eram educadas para se manterem junto da família do marido a qualquer preço (Wolf 1972). Na sociedade rural de Taiwan, as mulheres ao casarem trocavam o jugo do pai e dos irmãos pelo jugo do marido, e mais tarde pelo dos próprios filhos. Não podendo divorciar-se, as mães camponesas de Taiwan apenas podiam esperar que os filhos as aliviassem do jugo e maus-tra-

tos sofridos às mãos dos maridos. Para isso esforçavam-se por manter uma boa relação com os filhos ao longo da vida, pois estes constituíam a sua única e escassa garantia. Esta situação criava uma grande competição entre "sogras" e "noras", pois aquelas viam nestas potenciais competidoras pelo afecto e suporte dos filhos. Ironicamente, as mulheres acabavam por se oprimir umas às outras ao tentarem defender-se da opressão masculina.

As famílias nucleares também sofrem de tensões internas, sobretudo nas sociedades pós-industriais, onde as pessoas vêem cada vez menos razões para viver e cooperar em família. A família como unidade de cooperação e produção económica perdeu grande parte da sua funcionalidade, que foi substituída pelos mecanismos do mercado da economia capitalista pós-moderna. Boa parte das suas funções pode agora ser desempenhada por instituições lucrativas especializadas, como escolas e lares que se ocupam de crianças e velhos a tempo inteiro e cuja utilidade é definida pelo seu valor de mercado. Numa família nuclear moderna, ambos os "cônjuges" têm de procurar trabalho fora de casa. Frequentemente, têm de passar longos períodos separados porque os seus locais de trabalho são distantes entre si. O marido ou a mulher podem ter de passar toda a semana alojados fora de casa para poderem estar perto do local de trabalho. Além da crescente separação entre marido e mulher, soma-se ainda a separação entre eles e o resto da família, também envolvido no mesmo tipo de vida. Como já não existem padrões de responsabilidade mútua, cada família tem de encontrar o seu próprio compromisso algures entre o emic individualista do presente e o emic mutualista do passado.

Uma "tradição" esgotou-se e há agora que encontrar novas formas de compromisso aceitáveis para todos os membros da família, o que se torna muito difícil. O isolamento da família nuclear torna a situação das mulheres particularmente difícil na altura do nascimento das crianças, uma vez que elas não podem contar com o apoio das mães ou das sogras. Os casais têm de apoiar-se cada vez mais em pessoal especializado (médicos, pediatras, psicólogos, assistentes sociais, etc.) e, eventualmente, nos vizinhos ou amigos, que não têm muito mais experiência do que eles próprios. As mulheres sofrem o dilema de repartir a sua atenção entre os filhos e a carreira. Os pais vivem na angústia de saber se estão a educar bem os filhos e se estes cuidarão bem deles na velhice ou, simplesmente, os depositarão num lar ou na urgência de um hospital. Todas estas ansiedades e incertezas tornam a vida numa família nuclear mais complicada do que numa família extensa tradicional, onde o papel de cada membro estava perfeitamente definido e era aceite por todos, ou quase todos.

Famílias monoparentais

Nas últimas décadas, as famílias encabeçadas por mulheres aumentaram significativamente em consequência quer do aumento do número de divórcios quer do aumento do número de mães solteiras, resultante, em grande medida, do aumento da actividade sexual dos jovens antes e fora do casamento. Nos EUA, por exemplo, actualmente existem cerca de duas vezes mais famílias chefiadas por divorciados, separados, ou pessoas que nem sequer alguma vez estiveram casadas, do que famílias nucleares tradicionais com dois cônjuges (Stacey 1990). Neste tipo de famílias, as mulheres ficam geralmente com a responsabilidade social de cuidar dos filhos e o encargo económico de prover o seu sustento. Embora os maridos sejam muitas vezes obrigados a pagar pensões de alimentos, o que acontece é que em muitos casos não têm dinheiro para (ou não querem) cumprir essa obrigação. Se pensarmos que são os segmentos da classe baixa e da classe média urbanas que mais sofrem com o desemprego e aqueles onde se verifica o maior número de casos de famílias encabeçadas por mulheres sozinhas, facilmente percebemos que uma das razões que leva os homens a não assumir as suas responsabilidades familiares se prende com a sua incapacidade de manter o emprego, ou de se fixarem em actividades suficientemente bem remunerados para corresponderem às expectativas familiares.

Que interesse tem uma mulher em constituir família com um homem que não ganha o suficiente para pelo menos pagar as suas próprias despesas e a quem ela teria, ainda por cima, de dar satisfações por tudo o que faz? Como diz o ditado, “Mais vale só do que mal acompanhada”. Por outro lado, estas famílias constituídas por mães e filhos têm cada vez maiores dificuldades em sobreviver com a dignidade social suficiente, pois o custo de vida nas sociedades industriais pós-modernas tende a aumentar, tal como as exigências de consumo, que exercem uma pressão constante sobre elas e os filhos. Nos EUA, cerca de um terço deste tipo de famílias vive abaixo do limiar de pobreza, o que faz com que cerca de um quarto de todas as crianças norte-americanas possam ser consideradas pobres. Na Europa e em Portugal, embora os números sejam inferiores não deixam de ter importância social.

As famílias encabeçadas por mães não são um exclusivo do mundo pós-industrial. Grande parte das sociedades coloniais foi afectada pelo mesmo fenómeno. Por exemplo, nas Caraíbas, onde os homens eram explorados

como mão-de-obra barata nas plantações, poucos eram os que podiam sustentar uma família sozinhos. Muitas vezes abandonavam a unidade doméstica deixando as mulheres sozinhas com os filhos. Frequentemente, as mães abandonadas tentavam arranjar um segundo companheiro que lhes pudesse ajudar a criar os filhos. Contudo, não raramente esse segundo companheiro abandonava-as ao fim de algum tempo deixando-as com mais filhos ainda. E a mesma situação podia repetir-se ao longo da vida. Actualmente, esta situação afecta a maioria dos países do "Terceiro Mundo", nos quais os programas de ajuda económica introduzidos pelo FMI e outros organismos internacionais deixam muitas vezes de fora as mulheres. Outras vezes, é a cultura local (o emic local) que impede as mulheres de participar na rede de ajuda ao atribuir-lhe um papel secundário nas decisões que envolvem as comunidades. Por outro lado, quando existem cortes orçamentais na ajuda internacional as mulheres e as crianças são quem mais sofre.

Nos países pobres, onde a economia política funciona na maior parte dos casos em desfavor dos pobres, as mulheres podem considerar-se com sorte se o preço do pão e de outros bens se mantém enquanto o seu rendimento real cai. Na pior das hipóteses, e não a menos frequente, o primeiro sobe enquanto o segundo desce ainda mais.

Regras de fixação de residência

A existência de exogamia leva a que pelo menos um dos "cônjuges" tenha de sair de casa aquando do casamento. Mas pode acontecer que ambos tenham de abandonar a sua família de origem. Embora exista algum consenso quanto aos padrões de residência após o casamento, a verdade é que existe uma certa variação na sua definição, embora os manuais de antropologia cultural norte-americanos sejam no essencial coincidentes no que toca às formas de residência e parentesco. Por exemplo, Haviland (1999) apenas descreve os cinco padrões de residência que considera mais comuns, afirmando que os restantes são variações daqueles. Harris (1980) descreve nove, incluindo um hipotético padrão de residência que não foi até hoje encontrado em nenhuma sociedade, mas que, segundo ele, permite perceber melhor uma das formas de residência existentes (cf. Batalha 1995, 2003).

Os padrões mais comuns são: a residência patrilocal, em que a mulher se desloca para junto do marido e dos parentes deste, como os camponeses maias

anteriormente referidos; a residência matrilocal, em que o homem se desloca para junto da mulher e dos parentes desta, de que os índios hopi, também anteriormente referidos, são um bom exemplo; a residência ambilocal, em que alguns casais se juntam aos parentes do marido enquanto outros aos parentes da mulher, como no caso dos pescadores-agricultores do Maine, nos EUA; a residência neolocal, em que o casal estabelece o seu próprio lar, formando uma família nuclear independente; e, finalmente, a residência avuncolocal, em que o casal se junta à família do tio materno do marido, cujo exemplo mais divulgado na antropologia é o dos habitantes das Ilhas Trobriand, descrito pela primeira vez por Malinowski.

A questão antropológica mais interessante acerca das formas de residência é a de saber porque razão umas são mais frequentes do que outras em cada sociedade. As circunstâncias da adaptação humana aos ecossistemas são provavelmente a principal explicação para a forma como as sociedades humanas se organizam em termos de família e residência, mas as representações colectivas de natureza emic não podem ser ignoradas e não existe garantia absoluta de que elas reflictam os padrões de organização social e política mais adaptativos em cada sociedade. A residência patrilocal encontra-se sobretudo em sociedades onde é mais vantajoso, por questões de organização social e económica, que sejam as mulheres a deslocarem-se para junto dos maridos. Esta regra está também mais ajustada à existência de poliginia, pois não seria viável um homem habitar várias unidades domésticas simultaneamente, sobretudo se estiverem separadas por alguma distância. A poliginia, por sua vez, justifica a necessidade do preço-da-noiva como forma de compensar as famílias que vêem as suas mulheres saírem para outras famílias, perdendo assim parte da sua força de trabalho.

A residência matrilocal acontece sobretudo em sociedades onde as circunstâncias ecológicas, económicas e sociopolíticas contribuem para que as mulheres tenham um papel predominante na organização das actividades produtivas, como no caso da agricultura (Harris 1980, 1983). Nessas situações é mais vantajoso do ponto de vista da organização social que sejam os homens a deslocarem-se para junto da família das mulheres. Nas sociedades matrilocais os homens raramente têm de afastar-se muito da sua residência de origem, ficando assim relativamente próximos dos restantes membros da sua linhagem, com quem podem cooperar quando necessário. Isso explica porque razão nas situações de matrilocalidade a mulher e a sua família não têm de pagar uma compensação à família do marido.

A residência ambilocal é adequada às exigências de uma cooperação alargada que ultrapassa o âmbito da família nuclear e em que a escassez de recursos não permite a coabitação permanente de famílias nucleares. Assim, cada família nuclear pode buscar apoio quer junto dos parentes do homem quer dos da mulher, criando assim um sistema bastante flexível de residência, particularmente bem adaptado a ecossistemas onde as condições de vida se alteram com grande facilidade, como é, por exemplo, o caso dos caçadores inuit do Árctico (Burch 1975). Ou dos pescadores-agricultores do Maine (Haviland 1973). Este tipo de residência está também particularmente bem adequado às necessidades de mobilidade de caçadores-recolectores como os mbuti da floresta do Ituri (Turnbull 1961, 1983), no nordeste da República Democrática do Congo. Tanto o homem como a mulher de uma família nuclear mbuti possuem parentes fora do bando a que pertencem, o que lhes permite procurar protecção fora quando as coisas correm mal no seu bando. Devido à flexibilidade deste sistema, a composição de um bando mbuti muda com relativa frequência, pois há sempre pessoas a sair e a entrar. Para as populações de caçadores-recolectores, que dependem exclusivamente do que a natureza tem para lhes oferecer em cada momento, uma ordem social igualitária, assente na residência ambilocal, pode ser um factor crucial para a sua sobrevivência.

A residência neolocal está associada a uma maior independência da família nuclear, assim como à existência de condições económicas que favorecem o interesse individual em detrimento do interesse familiar corporativo. É o caso das sociedades capitalistas saídas da Revolução Industrial, assim como também o das sociedades industriais pós-modernas. A existência de um mercado de trabalho individual, onde as relações familiares contam pouco ou nada, coloca a ênfase no indivíduo e não na família. A família nuclear associada à residência neolocal traduz o compromisso mínimo entre o interesse individual da pessoa e o interesse corporativo da família.

A residência avuncolocal existe pelas mesmas razões que a patrilocal. Ela constitui uma forma de os homens se constituírem como grupo de interesses em sociedades onde a filiação é matrilinear. O núcleo duro familiar masculino é constituído pelo tio materno e os sobrinhos, enquanto nas sociedades patrilineares-patrilocais esse mesmo núcleo é constituído pelo pai e filhos. O exemplo clássico de avuncolocalidade é o dos habitantes das Ilhas Trobriand. No entanto, a sociedade trobriand apresenta também muitos casos de patrilocalidade, o que nos leva a pensar que a longo prazo a avuncolocalidade tende a ser substituída pela patrilocalidade, mais consentânea com os

interesses de pais e filhos. Enquanto coexistirem avuncolocalidade e patrilocalidade, manter-se-á sempre um conflito de interesses entre "pais" e "tios" ("cunhados") sobre quem deve ter o controlo dos rapazes. O avunculato traduz, frequentemente, uma situação de tensão entre grupos corporativos de parentesco.

Parentesco e filiação

Não se pode compreender a organização de uma sociedade sem compreender a forma como se estruturam as suas unidades de parentesco e filiação. Isto é particularmente verdade quando se quer compreender a organização social e política de sociedades pequenas, como acontece com a antropologia. Nem todas as sociedades possuem grupos de filiação. É o caso, por exemplo, dos caçadores-recolectores, onde as pessoas se inserem em unidades de parentesco encabeçadas por uma pessoa viva e não por um antepassado real ou mítico.

O parentesco e os grupos de filiação (por vezes chamados de descendência) cumprem funções de organização social e política, e também de regulação da vida social e económica. Os grupos de filiação são unidades de dimensão maior do que a família e com uma capacidade superior de organização e mobilização de recursos sociais e económicos. Nas sociedades urbanas, muitas das funções que nas sociedades "primitivas" são cumpridas pelos grupos de parentesco são-no por outro tipo de organizações supra-familiares, como, por exemplo, os partidos políticos, os sindicatos, as associações recreativas, desportivas e culturais, as associações de defesa do consumidor, e as centenas ou milhares de todo o tipo de associações que visam a mobilização de pessoas que não possuem qualquer laço de parentesco entre si. A estrutura do tecido social nas grandes sociedades urbanas ultrapassa largamente a mobilização feita com base no parentesco e na família, o que não quer dizer que estes não sejam importantes.

Os grupos de parentesco são o resultado de uma estruturação social assente em noções emic de descendência e filiação. Um grupo de descendência é uma unidade publicamente (e emicamente) reconhecida em que a atribuição da condição de membro depende de uma ligação filial a um antepassado comum, que pode ser real ou mítico. Os membros de um grupo de descendência ou filiação são capazes de traçar a sua relação "consanguínea"

com esse antepassado, através de uma linha que cruza diversas gerações segundo determinados critérios. Os membros de um grupo de parentesco possuem obrigações mútuas e têm de respeitar determinadas regras de relacionamento social entre si.

A definição de um grupo de parentesco tem de ser clara de modo a não haver dúvidas sobre quem pertence e quem não pertence. Normalmente, os grupos de parentesco organizam-se numa base territorial, que pode ser uma aldeia ou um conjunto de aldeias. Por exemplo, se a regra de residência é patrilocal os grupos de descendência tendem a ser o resultado da aplicação dessa regra de residência, tornando-se a filiação patrilinear. Não é por acaso que existe uma forte correlação estatística entre o tipo de residência e o tipo de filiação. Durante muito tempo discutiu-se na antropologia norte-americana qual das duas coisas influenciava a outra. Para uns, era a forma de filiação que influenciava a de residência, para outros o contrário. Em 1949, com a publicação de *Social Structure* de George P. Murdock, ficou assente que era a forma de residência que determinava a forma dos grupos de parentesco e não o contrário.

A filiação unilinear

A filiação unilinear, também por vezes designada descendência unilinear ou unilateral, estabelece a pertença a um grupo de parentesco através de uma só linha de ascendência-descendência que tem de ser exclusivamente masculina ou feminina. Este tipo de filiação é bastante comum nas sociedades "primitivas". Quando nasce, o indivíduo é incluído no grupo de parentesco do seu pai ou da sua mãe, conforme a regra de filiação seja patrilinear ou matrilinear.

Nas sociedades patrilineares essa linha de perpetuação dos grupos de parentesco passa exclusivamente através dos homens. Nas sociedades matrilineares passa exclusivamente através das mulheres. Haviland (1999:289) defende que nas sociedades patrilineares a importância social dos homens é maior do que nas matrilineares devido ao facto de nas primeiras a perpetuação das linhagens depender de uma linha masculina, enquanto nas segundas depende de uma linha feminina. Mas o facto é que de uma forma geral os homens são quem maior importância social tem independentemente do sistema de filiação e de residência. O que varia com estas instituições é a maneira como eles exercem o seu domínio e controlam a organização social e política, e se o fazem directamente ou usando as mulheres do seu grupo de parentesco.

Existe uma estreita relação entre a economia das sociedades "primitivas" e o seu sistema de parentesco e filiação, assim como a sua organização residencial. A patrilinearidade é mais frequente nas sociedades onde a actividade económica masculina é decisiva e o seu papel social é sobrevalorizado. É o caso das sociedades de pastores e agricultores, onde a organização do trabalho é essencialmente masculina e os homens são quem faz os trabalhos considerados socialmente mais importantes. A filiação matrilinear ocorre nas sociedades onde a horticultura é uma actividade importante, pois aí são as mulheres quem tem o papel económico mais importante. A Indonésia e algumas das ilhas próximas, o Sri Lanka, a Sumatra, o Tibete, o sul da China e a Índia são regiões onde existem sociedades matrilineares. E, como se sabe, não é por isso que as mulheres gozam de uma situação social privilegiada. Na América do Norte pré-colombiana também se encontravam algumas sociedades matrilineares. E, finalmente, em África também é possível encontrar algumas.

O facto de a filiação unilinear se fazer através de apenas uma linha de ascendência-descendência não significa que os parentes que ficam de fora da patrilinhagem ou matrilinhagem do ego (indivíduo que estamos a considerar) sejam completamente excluídos das relações de parentesco. Quer os parentes patrilaterais quer os matrilaterais têm um papel importante na estruturação do grupo de parentesco do ego. Matrilinearidade e patrilinearidade são critérios de pertença a um grupo. Se um indivíduo é incluído no grupo de parentesco da mãe segundo uma regra matrilinear, isso não significa que os parentes do grupo do pai sejam ignorados ou não tenham importância. Por exemplo, entre os ilhéus trobriand quer o pai do ego quer os outros parentes patrilaterais dão importante contributo para a educação e criação do mesmo, oferecendo comida e outros bens. Ao longo da vida, um trobriand espera que os seus parentes patrilaterais o apoiem e ajudem nas dificuldades e momentos decisivos. Em alguns casos, os filhos podem até alimentar expectativas de herança em relação ao pai, apesar do sistema ser matrilinear-avuncolocal.

A filiação patrilinear (também chamada agnática) é de longe a forma mais comum de filiação unilinear. Num sistema de filiação e organização patrilinear, os membros de um grupo de parentesco unem-se pela ligação a um antepassado comum masculino através de uma linha de ascendência-descendência que cruza as diferentes gerações somente através de parentes masculinos.

Figura 4.1
Sistema de descendência patrilinear
(as figuras a negro representam os indivíduos pertencentes à linhagem do Ego)

Numa dada geração, os irmãos e irmãs, entre si, pertencem à patrilinhagem do seu pai e do seu avô paterno, assim como à dos irmãos e irmãs tanto do pai como do avô paterno. Tanto os filhos como as filhas de um homem traçam a sua ascendência a um antepassado comum através de uma linha masculina. Nos grupos patrilineares a responsabilidade social em relação às crianças cabe, normalmente, ao pai ou a um irmão mais velho. Dentro de uma patrilinhagem os homens prestam particular atenção aos descendentes masculinos. Embora uma patrilinhagem incorpore igualmente homens e mulheres, estas não transmitem a condição de membro aos seus descendentes. Por exemplo, uma mulher pertence à patrilinhagem do seu pai e dos seus irmãos, mas os seus filhos são incorporados na patrilinhagem do seu marido.

A sociedade rural chinesa, descrita por Fei Hsiao-tung (1929, 1989), é um bom exemplo de como funciona um sistema patrilinear. A família extensa é a unidade mais importante de cooperação económica e social. Inclui os pais, os filhos, as mulheres destes, e os netos. A residência é patrilocal e dominada pelo patriarca e seus filhos. Estes mantêm uma distância social em relação ao pai, que é visto como uma figura poderosa e autoritária. Frequentemente, coabitam debaixo do mesmo tecto duas famílias de irmãos, o que permite que o tio seja uma espécie de segundo pai para as crianças e jovens, e a quem é

devido um respeito igual ao do pai. Os primos que vivem debaixo do mesmo tecto consideram-se irmãos, o que tem importantes implicações sociais a nível da organização da vida sexual e do casamento. As categorias de parentesco que servem para definir o pai e os irmãos servem também para o "tio materno" e os "primos". A distinção entre "pai"/"tio" e "irmãos"/"primos", tão familiar na Europa, não existe nas famílias extensas da China rural. Quando a família se torna demasiado grande, alguns dos filhos saem de casa e fundam a sua própria família. No entanto, os laços com a família de origem mantêm-se, tal como as obrigações sociais e rituais dos filhos mais novos em relação ao pai e aos irmãos mais velhos.

Embora a família seja um grupo social importante na China, é o *tsu* que é visto como a unidade social mais importante para o indivíduo. Um *tsu* é composto por um grupo de homens capazes de traçar a sua ascendência, através de uma patrilinha, até um antepassado comum situado cinco gerações acima. As mulheres pertencem ao *tsu* do seu pai até ao casamento, após este passam a pertencer ao *tsu* do marido. Apesar disso, a mulher casada mantém-se ligada ao *tsu* do pai e dos irmãos através da solidariedade prestada pelas mulheres desse grupo ("tias" e "cunhadas"). Por exemplo, é comum uma mãe ir ajudar uma filha na altura do parto, embora não pertençam ao mesmo *tsu*. Se uma mulher tem problemas com o marido ou a família deste os seus irmãos procuram ajudá-la. Os irmãos continuam também a zelar, de uma forma geral, pela situação das irmãs casadas. O *tsu* tem funções económicas e cerimoniais. Os casamentos, funerais, e as ofertas feitas aos antepassados durante a celebração do aniversário, morte e nascimento (um costume chinês que também se encontra noutras culturas), são enquadrados pela estrutura do *tsu*. Os nomes dos antepassados são inscritos em pequenas tábuas e guardados religiosamente. O *tsu* funciona também como instituição judicial, decidindo sobre os castigos a aplicar aos membros que não respeitam as suas regras.

A cisão das grandes famílias extensas é acompanhada por uma cisão ao nível das patrilinhagens, formando-se assim subunidades de parentesco que se hierarquizam de acordo com a distância genealógica em relação ao antepassado comum primordial. As disputas entre irmãos sobre terras ou a divisão dos proveitos da actividade económica da família são ainda hoje uma das causas mais frequentes de cisão familiar. Os novos *tsu* que vão emergindo conservam uma cópia da genealogia como prova da sua anterior ligação a um *tsu* mais antigo e mandam periodicamente um representante ao templo do *tsu* de que se separaram, continuando assim a prestar culto aos antepassados

comuns. Mas, a partir do momento em que emerge, cada novo *tsu* passa a produzir o seu próprio registo genealógico de nascimentos e mortes.

O sistema de *tsu* permitiu manter ao longo de séculos uma estrutura de patriclãs, patrilinhagens e subpatrilinhagens. A pertença a um patriclã identifica-se pelo uso de um apelido, à semelhança do que acontece com os clãs das Terras Altas da Escócia. O nome do patriclã serve também para definir o âmbito da exogamia; pessoas com o mesmo apelido não podem casar entre si. Isto ainda se verifica actualmente, apesar de todas as outras obrigações clânicas já terem praticamente desaparecido. Toda a organização social chinesa rural tradicional assenta no sistema de *tsu*. Os filhos devem obediência ao pai e a todos os homens da sua patrilinhagem. Os casamentos têm de respeitar a vontade do pai e dos homens mais influentes da patrilinhagem, e os jovens têm pouca ou nenhuma influência nas escolhas.

Os jovens têm a obrigação de cuidar dos velhos da sua patrilinhagem. Esta obrigação é mantida através do sistema de herança, que determina que o filho mais velho é o herdeiro principal, recebendo os restantes filhos uma parte menor. O filho mais velho é o que tem maior responsabilidade para com os pais e é, geralmente, também aquele que mais contribui com trabalho e riqueza para o património da família. Cabe também ao filho mais velho uma maior responsabilidade na preservação da memória dos pais, tendo a obrigação de garantir que os rituais de ligação com os espíritos dos antepassados são praticados com a regularidade devida.

No sistema *tsu*, as mulheres não têm quaisquer direitos sobre a propriedade. O casamento significa para uma mulher que ela deixa de pertencer ao *tsu* do seu pai para passar a pertencer ao do marido. A sua família de origem, embora continue a interessar-se pelo seu destino, deixa de a considerar parte de si. O casamento é uma forma de contrato social em que os *tsu* trocam as suas mulheres entre si, de forma a assegurar a capacidade reprodutiva global sem violar o tabu do incesto e a norma da exogamia. Numa sociedade patrilinear do tipo chinês, as mulheres estão numa posição de subalternidade e possuem fraca capacidade para negociar o poder dentro do sistema de relações sociais. Num sistema patrilinear, em que os homens detêm a maior fatia do poder social, as mulheres tendem a desenvolver um sistema de relações entre si que responde à sua falta de poder.

Convém dizer, no entanto, que este sistema tradicional está rapidamente a desaparecer devido às profundas transformações económicas e sociais ocorridas na China, sobretudo a partir da década de 1980. A migração de campo-

neses para as cidades industriais, o desenvolvimento urbano e a entrada do capitalismo industrial em força na China estão a tornar os sistemas de organização social tradicionais obsoletos, ou, então, a forçar a sua transformação e adaptação às novas realidades socio-económicas.

A descrição que Margery Wolf (1972) faz de uma aldeia rural de Taiwan ilustra bem o que é ser mulher numa sociedade patrilocal-patrilinear. Ao casar, a mulher muda-se para a aldeia do marido, onde todos lhe são estranhos. Durante os primeiros tempos está como que à experiência e é vista com desconfiança por todos os parentes do marido, especialmente a mãe (a "sogra" dela). As jovens raparigas que entram na aldeia como noivas acabam por formar alianças entre si por estarem sujeitas em conjunto à mesma pressão social. À semelhança do que acontece com os recrutas na tropa, elas acabam por ganhar espírito-de-corpo. Essa solidariedade manifesta-se na forma como interagem em público, sendo, frequentemente, vistas juntas a lavar roupa ou os vegetais que cozinham. As mulheres mais velhas, que já estão na aldeia há mais tempo, vão aos poucos permitindo a participação das mais jovens no seu mundo social, deixando-as, por exemplo, escutar as suas conversas e partilhando com elas a sua maior experiência de mulheres casadas.

Uma mulher jovem, recém chegada à aldeia, tem de se relacionar bem ao mesmo tempo com as outras mulheres jovens que estão na mesma situação e com as mulheres mais velhas que dominam o mundo feminino da aldeia. Uma jovem rapidamente aprende que não pode coscuvilhar livremente sobre as relações extraconjugais dos maridos das outras, pois isso é visto como snobismo e pode causar o desprezo do grupo. Quando uma mulher cai nas más graças das outras não pode esperar apoio quando tem problemas com os familiares do marido. Wolf conta o caso da mulher de um comerciante da aldeia a quem o marido recomendou que fizesse má cara às mulheres que pretendiam fiado. Quando as coisas começaram a correr mal entre essa mulher, o marido e a família deste, nenhuma mulher da aldeia lhe deu apoio.

Uma jovem mulher, ao ganhar a aceitação do grupo das mulheres mais velhas, garante uma certa protecção social no caso de algo correr mal com o marido ou a família deste. Por exemplo, quando o marido não deixa a mulher ausentar-se para ir visitar os irmãos que vivem noutra aldeia, ou quando lhe bate sem que haja uma razão socialmente aceitável, a solidariedade das outras mulheres pode ser de grande ajuda. Nos primeiros anos de casamento as "sogras" levam geralmente a melhor numa disputa com as "noras", pois aquelas estão há mais tempo na aldeia e têm o apoio da comunidade. A relação

entre "nora" e "sogra" espelha no fundo a disputa latente que existe entre a patrilinhagem da mulher e a patrilinhagem do marido.

Na esfera feminina da aldeia as duas coisas mais importantes para se ter apoio são a idade e o tempo de residência. Quanto mais velha for uma mulher e quanto mais tempo de residência tiver mais possibilidade tem de conseguir o suporte da esfera feminina numa disputa com outra mulher, ou com o marido e os seus parentes. Embora os assuntos da aldeia sejam sobretudo decididos pelos homens, as mulheres podem ter um papel importante na tomada de decisões através da influência que exercem sobre aqueles. Uma mulher que ao longo da vida tenha educado bem os filhos e tenha orientado a sua vida doméstica com sucesso é normalmente ouvida tanto pelo marido como pelos filhos casados quando têm de tomar decisões importantes.

O poder das mulheres exerce-se através da coscuvilhice. Quando uma família cai nas más-línguas isso significa que perdeu a honra e que algo de errado se passa. A má condução da actividade económica familiar ou o mau relacionamento entre os membros da família são razões para se ser mal falado na aldeia. O falatório das mulheres serve para manter as famílias dentro das normas aceitáveis pela comunidade. Embora as mulheres não tenham poder para directamente fazer com que um chefe de família trate bem a mulher e os filhos, ou cuide melhor dos interesses familiares, o seu falatório é fortemente dissuasor, pois ninguém gosta de andar na língua do povo.

> A mulher taiwanesa de sucesso é uma individualista dura que aprendeu a depender sobretudo de si própria ao mesmo tempo que aparenta depender do pai, do marido e do filho. O contraste entre a assustada jovem noiva e a confiante esposa que já viu enterrar a sogra e o marido reflecte toda uma experiência social que lhe permitiu aprender a fugir ao cumprimento estrito de certas regras sociais e a cumprir estritamente aquelas a que não é aconselhável fugir. Afinal de contas, a ideia do homem chinês de que a mulher tem um "coração estreito" e é socialmente inapta é bem capaz de ser o reconhecimento vago desta faceta do poder feminino (Wolf 1972:41, trad. minha).

A organização matrilinear é diferente não só na forma de filiação, a qual se traça por uma matrilinha, ao invés da organização patrilinear, mas também na forma como o poder e a autoridade se estruturam ao nível da família. Enquanto um sistema de filiação patrilinear conduz invariavelmente a uma sociedade patriarcal, um sistema matrilinear não conduz a uma sociedade matriarcal.

Num sistema matrilinear as mulheres têm por vezes bastante poder, mas nunca um poder absoluto sobre o seu grupo de filiação. Esse poder é partilhado com os irmãos, que têm todo o interesse em exercer o maior controlo possível sobre a descendência das suas irmãs, pois é esta que herda a condição de membro da matrilinhagem de dá continuidade à filiação. Isso explica a razão porque numa grande parte das sociedades matrilineares a relação entre sobrinho e tio materno, como acontece entre os ilhéus trobriand, é mais importante do que a relação entre filho e pai. A matrilinearidade é comum nas sociedades onde a agricultura é feita sobretudo pelas mulheres. Provavelmente, o facto de o trabalho das mulheres ser considerado importante nessas sociedades faz com que os homens aceitem que a filiação se faça por uma matrilinha em vez de uma patrilinha.

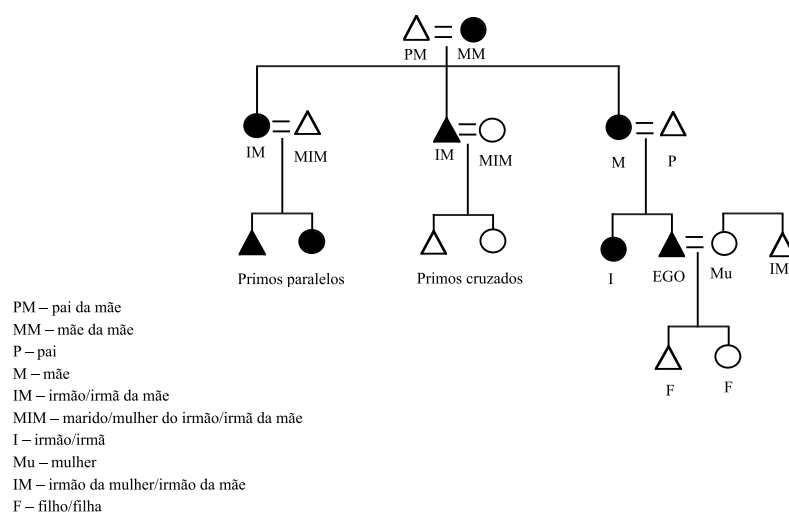



Figura 4.2
Sistema de descendência matrilinear
(as figuras a negro representam os indivíduos pertencentes à linhagem do Ego)

Num sistema matrilinear, irmãos e irmãs pertencem à matrilinhagem da mãe e da avó materna, que é também a dos irmãos da mãe e dos filhos das irmãs desta (figura 4.2). Um ego masculino pertence ao mesmo grupo da mãe e dos irmãos(as) da mãe, mas não pode transmitir a condição de membro aos seus descendentes. Os filhos de um ego masculino são incorporados na matrilinhagem da mulher do ego. Privado de transmitir a sua condição de membro aos filhos, um homem tem todo o interesse em controlar os(as) filhos(as) das suas

irmãs (seus sobrinhos e sobrinhas), uma vez que estes pertencem à mesma linhagem que ele e assegurarão a continuidade da ligação à antepassada fundadora da linhagem (apenas as sobrinhas). De uma forma geral, nas sociedades matrilineares o vínculo entre marido e mulher é fraco. Muitas das funções desempenhadas pelo pai num sistema patrilinear são numa sociedade matrilinear desempenhadas pelo tio materno. É este quem distribui presentes, organiza o trabalho e resolve as disputas entre os membros da matrilinhagem, zela para que as regras sucessórias sejam cumpridas e se encarrega de garantir a realização das cerimónias e rituais relativos à linhagem. No fim, a sua posição é transmitida ao seu sobrinho (filho de uma irmã) e não ao seu filho. Num sistema matrilinear, irmãos e irmãs mantêm laços sociais para toda a vida, e quando um casamento corre mal é comum os irmãos acolherem as irmãs e os filhos destas sem qualquer problema. O tio materno tem muito mais responsabilidade sobre os sobrinhos do que o pai sobre os filhos. Em boa parte das sociedades matrilineares o filho tem pouco respeito social pelo pai, que é visto mais como alguém com quem pode brincar do que como uma figura autoritária. A total ausência de autoridade paterna no caso dos ilhéus trobriand serviu a Malinowski para negar a suposta universalidade do complexo de Édipo e demonstrar assim o relativismo cultural da teoria psicanalítica de Sigmund Freud.

Os índios hopi (Connelly 1979) são um bom exemplo de como funciona uma sociedade matrilinear. A sociedade hopi está dividida em clãs e a filiação é exclusivamente matrilinear (matriclãs). Todos os indivíduos pertencem ao clã da sua mãe. Os matriclãs agrupam-se em unidades maiores formando nove fratrias ao todo. Dentro de cada fratria vigora a solidariedade clânica, devendo os membros dos diversos clãs solidarizar-se entre si e respeitar a regra da exogamia no âmbito da fratria. Em cada aldeia existem clãs de cada uma das nove fratrias, o que faz com que o membro de um clã não tenha de sair da sua aldeia para encontrar com quem casar. A dispersão dos clãs por todas as aldeias faz com que qualquer membro de qualquer clã tenha sempre alguém do seu grupo em qualquer aldeia, o que dá jeito aos hopi quando têm de se deslocar de umas aldeias para as outras para efectuar trocas ou procurar ajuda.

Embora os clãs sejam as unidades de parentesco mais importantes para os hopi, as coisas do dia-a-dia são resolvidas ao nível dos subclãs e linhagens. Cada subclã ou linhagem é encabeçado(a) por uma mulher mais velha, embora seja um irmão dela, ou o tio materno, que guarda e utiliza o saco das mezinhas e se encarrega, na maior parte dos casos, de gerir os assuntos da

linhagem. O papel da matriarca é, muitas vezes, o de resolver os conflitos, o que faz dela uma figura importante na vida da linhagem. A sua opinião é sempre respeitada e dificilmente um irmão ou o tio materno farão alguma coisa contra a vontade dela. Na maior parte das vezes, a autoridade feminina exerce-se dentro de casa, um domínio onde os homens perdem largamente poder para as mulheres. Uma família (ou unidade doméstica, se quisermos usar uma categoria neutra) hopi é constituída pelas mulheres de uma determinada linhagem, os seus maridos e filhos solteiros, vivendo todos em conjunto em divisões adjacentes. Actualmente, o número de irmãs que vivem juntas com os maridos é menor, acontecendo uma nuclearização da família extensa matrilinear. No entanto, e mesmo vivendo separados, os membros de uma matrilinhagem usam as agora vulgares carrinhas de caixa aberta (*pickups*) para se visitarem sempre que necessário.

As linhagens hopi funcionam como pequenas corporações ou empresas que garantem a cada família a quantidade de terra necessária para cultivar o que precisam. Embora os homens cultivem a terra e façam as colheitas, estas pertencem às mulheres. Quando um marido se porta mal ou não corresponde às expectativas da mulher ela põe os seus pertences à porta dando um sinal público de que o casamento acabou. Numa sociedade matrilinear, os homens são sempre os forasteiros e têm de se sujeitar à vontade das mulheres e dos "cunhados", além de não terem qualquer autoridade em relação aos filhos. As linhagens hopi, além do seu importante papel económico, têm também importantes funções cerimoniais e rituais. Toda a actividade ritual é regulada pelos clãs e linhagens e, embora toda a gente tenha acesso aos principais rituais, isso só acontece porque toda a gente pertence a uma linhagem e a um clã. O indivíduo não tem existência social sem a sua pertença e identidade clânicas.

Em cada aldeia existe uma linhagem principal que representa o seu clã nas cerimónias religiosas. Essa linhagem possui uma casa onde guarda toda a parafernália usada nos rituais. A actividade ritual dessa linhagem é comandada pela matriarca e pelo seu irmão. E, embora uma boa parte da execução prática dos rituais esteja a cargo de homens, são as mulheres quem prepara toda a comida, à base de milho, usada nos rituais religiosos.

Até 1936, altura em que o governo norte-americano acabou com a sua autarcia, os índios hopi viviam em aldeias com uma estrutura de poder autónoma. Cada aldeia possuía um chefe e um conselho. As posições dentro do conselho da aldeia representavam os diferentes clãs, num sistema verdadeira-

mente democrático. Tanto o chefe como o conselho da aldeia possuíam poderes limitados e tinham de ter em conta as opiniões dos restantes habitantes. A responsabilidade do chefe, mais do que qualquer outra, era assegurar a boa ligação entre o mundo dos espíritos a aldeia. A maior parte das decisões, sobretudo as mais importantes, eram tomadas por consenso, sendo a opinião das mulheres tida em conta, apesar das decisões finais serem tomadas por homens. Numa sociedade matrilinear como os hopi nenhum homem se pode dar ao luxo de se incompatibilizar com as mulheres mais velhas, pois embora não possuam um poder declarado elas exercem grande influência na esfera da vida doméstica, que, por sua vez, é um dos principais bastidores do poder. Se há sociedades onde o ditado "Por detrás de um homem poderoso há sempre uma mulher" enuncia uma verdade, a dos índios hopi é uma delas (Schlegel 1974).

A filiação dupla e ambilinear

Existe filiação dupla (também designada por filiação unilinear dupla) sempre que a filiação seja traçada por uma patrilinha e uma matrilinha ao mesmo tempo. Trata-se de uma situação muito rara. A razão de existirem duas linhas de filiação, uma matri e outra patri, prende-se com a existência de uma divisão de direitos e deveres que coloca o ego em dois grupos de parentesco diferentes ao mesmo tempo; um patrilateral e outro matrilateral. Geralmente, a matrilinhagem e a patrilinhagem do ego actuam em esferas diferentes da vida social. É como se o indivíduo tivesse dois "clubes" e participasse neles em modalidades diferentes.

Os yakö da Nigéria (Forde 1958, 1968) são uma das poucas sociedades em que a atribuição dos direitos de pertença a um sistema de parentesco se faz através de duas linhagens: a patrilinhagem do pai, que serve para a conservação e transmissão da propriedade das terras de pasto e de outros recursos igualmente importantes, e a matrilinhagem da mãe, que assegura direitos sobre o gado e privilégios rituais. A patrilinha é mais importante do que a matrilinha em termos de direitos para o ego, mas a matrilinha tem um papel mais importante no que concerne aos rituais e cerimónias religiosas. Um yakö filia-se em dois grupos de parentesco, herdando direitos sobre as terras de pasto da patrilinhagem do seu pai e privilégios rituais da matrilinhagem da sua mãe. Entre os yakö, os homens de uma patrilinhagem possuem terrenos de cultivo em comum, ao mesmo tempo que também se associam a outros clãs que não o seu e dos quais podem reclamar também direitos. As suas mulhe-

res, que trabalham ao lado deles na agricultura, pertencem a clãs diferentes e vieram de lugares diversos. Além de se filiarem numa patrilinhagem comum, os homens filiam-se também em diferentes matrilinhagens, a que se mantêm ligados por direitos e deveres rígidos. Os homens de uma patrilinhagem hierarquizam-se pela idade e pela sua importância dentro dos diferentes grupos masculinos existentes na sua aldeia. A pertença a grupos recreativos e festivos ou assembleias que tomam decisões em nome da aldeia aumenta o prestígio dos homens na esfera social da aldeia.

A filiação ambilinear é um sistema mais flexível do que a filiação dupla, se bem que nem sempre a distinção entre os dois sistemas seja clara (ambos os sistemas são geralmente designados por cognáticos) e se encontrem características de ambos em determinadas sociedades, como no caso dos yakö. O ego pode pertencer ao grupo da mãe ou ao do pai, mas não a ambos ao mesmo tempo. Por vezes, um ego pode escolher entre várias linhagens diferentes, quer do lado paterno quer do materno, mas tem de optar e não pode filiar-se em duas linhagens simultaneamente. As linhagens (tal como os clubes de futebol) exigem dedicação exclusiva aos seus afiliados. A exclusividade é uma forma de evitar os conflitos de interesses resultantes da participação em organizações que competem entre si. Este tipo de conflitos é muito frequente nas sociedades industriais pós-modernas, devido à participação simultânea dos indivíduos em organizações que competem pelos mesmos recursos escassos.

Além dos yakö existem outras sociedades cognáticas como, por exemplo, os ilhéus da Samoa, no sul do Pacífico, ou os bella coola e os kwakiutl, na Columbia Britânica. Nesses povos é comum a filiação em vários grupos. No entanto, e apesar disso, a filiação num dos grupos acaba por ser preponderante passando os restantes para segundo plano. A filiação ambilinear não é a forma mais favorável à regulação dos conflitos de interesses, uma vez que o facto de os indivíduos terem vários grupos de parentesco, a que estão obrigados, faz com que o equilíbrio social necessário à vida social das comunidades seja por vezes seriamente abalado. Como reconheceu Murdock (1960), as formas cognáticas acabam por ser condicionadas pelos arranjos residenciais, que fazem com que o ego dê preferência à linhagem com que tem maior proximidade residencial e tenha uma relação secundária com as outras que estão mais distantes.

O sistema de filiação ambilinear não se encontra somente nas sociedades "primitivas", podemos encontrá-lo também em sociedades urbanas, como, por exemplo, a comunidade judaica de Nova Iorque. Nesta cidade, a população

judia com origem na Europa de Leste organiza-se colectivamente em grupos corporativos de parentesco que funcionam como autênticas empresas de capital financeiro e social. Segundo William E. Mitchell (1978), os judeus oriundos do leste da Europa não trouxeram consigo esta forma de organização social dos seus locais de origem, ela surgiu como forma de adaptação à vida urbana em Nova Iorque. Os primeiros grupos corporativos de parentesco, entre os judeus de Nova Iorque, emergiram nos princípios do século xx, quase meio século depois da imigração judia ter começado. Embora alguns dos grupos iniciais se tenham desfeito, uma boa parte chegou até ao presente. Ainda hoje esses grupos são conhecidos como círculos-de-família. Cada grupo pode potencialmente incluir todos os descendentes vivos de um casal original de imigrantes, no entanto uma boa parte dos descendentes desliga-se e os grupos funcionam com uma boa dose de voluntarismo familiar. Um indivíduo judeu torna-se membro pela participação nas actividades do grupo. Para isso tem de cumprir certas regras e ir às reuniões familiares. É comum um indivíduo pertencer a diversos grupos ao mesmo tempo. Cada círculo familiar tem um nome, geralmente o do antepassado masculino original, que o identifica e cada família tem os seus representantes no círculo de que faz parte. Esses representantes são eleitos e têm de participar periodicamente nas reuniões onde se discutem as actividades do grupo. Cada círculo familiar gere um fundo comum como se de uma empresa se tratasse. Esse fundo, entre outras coisas, serve para adquirir talhões nos cemitérios locais para uso das famílias do círculo.

Inicialmente, estes grupos de parentesco fictício funcionavam como uma espécie de sociedades mútuas, garantindo a protecção conjunta de várias famílias através de uma rede de solidariedade. Actualmente, e com o aparecimento de organizações não-familiares que tornam dispensável a ajuda mútua familiar, os círculos familiares visam, essencialmente, recuperar os laços de solidariedade característicos da família tradicional. Uma conjuntura de cortes orçamentais nos fundos destinados às organizações de solidariedade social pode fazer este tipo de organização familiar ressurgir com mais força. Hoje em dia, com a falência da assistência estatal norte-americana, as pessoas voltam-se para formas de ajuda que já haviam desaparecido há décadas.

Após a II Guerra Mundial apareceu uma variante dos círculos familiares entre as gerações mais novas de judeus, já nascidas em Nova Iorque e parcialmente assimiladas. Essa variante são os clubes-de-primos, motivados sobretudo pela mudança de gerações e pela necessidade de as gerações mais novas se demarcarem das gerações dos pais e dos avós. Estes clubes são vis-

tos como uma forma de associação familiar mais apropriada para gente nova. A mudança resultou de um conflito de gerações e da necessidade que a geração mais nova sente de preservar os laços familiares, ao mesmo tempo que se liberta da vontade e do controlo social dos mais velhos. A estrutura ambilinear foi mantida, mas foi acrescentada uma barreira etária que impede os mais velhos de se intrometerem na vida dos mais novos. Um compromisso foi alcançado entre a manutenção de uma certa tradição e a necessidade de mudança.

Funções dos grupos de filiação

Os grupos de filiação representam muito mais do que simples unidades onde as pessoas podem buscar apoio, pertença e afecto. Nas sociedades onde existem eles constituem organizações capazes de fornecer aos indivíduos tudo aquilo que estes necessitam e de lhes garantir a segurança e sobrevivência em tempos difíceis. As funções preenchidas pelos grupos de filiação são inúmeras, desde a ajuda mútua à resolução de questões relacionadas com o casamento, a morte ou outras fases decisivas na vida dos indivíduos. São também o principal apoio na velhice. Uma boa parte do destino pessoal de cada indivíduo é determinada pela pertença a um ou vários grupos de filiação. A manutenção dos valores religiosos e da ideologia social passa também pelos grupos de filiação.

As principais unidades de filiação são a linhagem, o clã, a fratria e a metade (do francês *moitié* deu *moiety* em inglês). A linhagem é um grupo de filiação constituído por pessoas ligadas consanguineamente e capazes de traçar a sua genealogia até um antepassado comum situado algumas gerações antes. As linhagens são geralmente fruto de um sistema de filiação unilinear, podendo, no entando, também existir em sistemas ambilineares, de que o caso dos judeus nova-iorquinos descrito anteriormente é um bom exemplo. O elemento central da linhagem é a relação que os seus membros estabelecem com um antepassado comum; uma relação que pode ser traçada para além de qualquer dúvida razoável. Toda a actividade ritual desenvolvida no âmbito da linhagem se destina a reforçar e a reafirmar a ligação a esse antepassado. Sem essa ligação a linhagem desintegrar-se-ia. Nas sociedades onde não existe estado ou outras organizações políticas que garantam os direitos e a protecção dos indivíduos, as linhagens desempenham essa função. Quaisquer direitos

políticos e sociais individuais são atribuídos em função da posição do indivíduo numa ou nas várias linhagens a que pertence. Pertencer a uma linhagem é a única forma de "cidadania" nas sociedades "primitivas". A linhagem é também muitas vezes a única forma de os indivíduos terem acesso aos cultos e rituais socialmente mais importantes. E o mais importante de todos os cultos é geralmente o dos antepassados. Como diz Haviland,

> A linhagem, tal como a General Motors ou a IBM, é um grupo corporativo. Porque continua para além da morte dos mais velhos, através da incorporação de novos recém-nascidos, ela tem uma existência perpétua que lhe permite comportar-se como uma grande empresa, possuindo, por exemplo, propriedade, organizando actividades produtivas, distribuindo bens e força de trabalho, concedendo status, e regulando as relações com os outros grupos. A linhagem é uma forte e efectiva base da organização social (1993:272, trad. minha).

As linhagens estão também ligadas à regra da exogamia e são responsáveis pela organização e definição do sistema de casamentos. A exogamia ao nível da linhagem elimina a potencial competição sexual dentro do grupo. Todas as disputas sexuais e relacionadas com os casamentos se desenvolvem para fora e não dentro do grupo. Esta regra tem o mesmo efeito ao nível da família nuclear nas sociedades urbanas industriais e pós-industriais, pois impede os irmãos e irmãs de se disputarem entre si, assim como impede os pais de disputarem os filhos e as filhas. Todos são obrigados a procurar sexo e casamento fora da família. A regra da exogamia é reforçada pelo tabu do incesto. Este, no caso das sociedades "primitivas", aplica-se ao nível da linhagem. Dentro desta, os potenciais parceiros sexuais e de casamento são classificados com irmãos. A exogamia, além de evitar que surjam tensões internas nos grupos devido à competição motivada pela procura de parceiros, promove as alianças entre grupos, levando à criação de um sistema de trocas entre linhagens (ou sublinhagens). O facto de existir um sistema de trocas entre linhagens em vez de uma troca simples entre indivíduos ou famílias nucleares faz com que os casamentos sejam um assunto de interesse comunitário e não meramente pessoal ou familiar. Sem a existência de um sistema de trocas assente na exogamia, os grupos humanos teriam muito mais dificuldade em desenvolver as amplas redes sociais necessárias ao aparecimento de sociedades maiores e mais complexas.

Quando os grupos de filiação se tornam demasiado grandes para poderem ser geridos com eficiência, ou quando o número de pessoas se torna demasiado

grande para a área que habitam, geralmente fraccionam-se e originam novos grupos. Uma linhagem grande fracciona-se dando origem a linhagens mais pequenas, que por sua vez podem crescer e ver-lhes acontecer o mesmo no futuro. Contudo, e apesar de as linhagens se irem multiplicando, é necessário que todas elas continuem ligadas a um antepassado comum. Também é verdade que quanto mais se multiplicam mais difícil é manter essa ligação de forma objectiva e clara. E, nesse contexto, surge o clã, que é uma unidade de parentesco que liga entre si várias linhagens resultantes de outras através de um processo de segmentação. A diferença entre a filiação no clã e na linhagem é que no primeiro caso os indivíduos não são capazes de realmente provar a sua ligação ao antepassado comum. É impossível para um membro de um clã, sem qualquer forma de registo escrito fiável, traçar a sua ascendência até várias gerações atrás, abarcando um período superior a um ou dois séculos. O que se passa é que no clã cada membro aceita o seu antepassado comum sem se questionar, tal como os portugueses (aqui uma questão de "nacionalidade" e não de clã, e de um grupo de antepassados comuns e não apenas de um) admitem que são descendentes dos lusitanos, mouros, celtas ou quaisquer outros sem alguma vez se questionarem sobre a verdade factual disso.

Um clã difere de uma linhagem também em termos de residência, pois os seus membros podem viver separados por grandes distâncias, enquanto os membros de uma linhagem habitam geralmente a mesma aldeia ou aldeias vizinhas. Na literatura antropológica, o clã é frequentemente designado por *sib*: um grupo de pessoas que diz descender de um antepassado comum, suficientemente distante em termos de gerações para que a ligação a ele não possa ser traçada objectiva e inquestionavelmente. Dada a dispersão dos membros de um clã por uma área considerável, ele não funciona como um grupo de interesses corporativos mas sim como um grupo com funções cerimoniais. Os seus membros apenas se reúnem ocasionalmente para a realização de certos rituais colectivos. No entanto, os clãs podem ter importantes funções reguladoras e integradoras da vida social, como no caso da regulação dos casamentos através da exogamia e na protecção que a condição de membro pode oferecer aos indivíduos quando estão demasiado longe de casa para usufruírem da protecção da sua linhagem. Como o clã se estende por uma área territorial maior do que a linhagem, ele é de grande utilidade quando o indivíduo está longe da sua aldeia e necessita de alguma protecção para os seus direitos. Por exemplo, quando um indivíduo viaja é frequente encontrar-se em território onde não habita nenhum outro membro sua linhagem. Nesse caso, se as

linhagens que possuem direitos naquela área pertencerem ao mesmo clã que a sua, ele tem garantida alguma protecção.

A pertença ao clã, não sendo marcada pela partilha de um território estrito e de uma pertença muito objectiva, necessita de ser reforçada através de símbolos que representem a união e a comunhão dos seus membros (tal como os estados necessitam de bandeiras, hinos e outros símbolos que lembrem constante ou periodicamente às pessoas a sua pertença). Nas sociedades "primitivas" o totem é a materialização da representação simbólica do clã. O totem é uma representação (geralmente uma escultura de madeira) do ser que deu origem ao clã, que é, normalmente, uma figura mítica, frequentemente um animal. Todos os membros se dizem descendentes desse animal, a que está associada uma história que explica como é que a partir dele surgiu o primeiro antepassado humano do clã. Todos nós estamos familiarizados com o mito da criação, que nos ensina que tivemos origem num casal primordial, Adão e Eva, que, por sua vez, foram criados por uma entidade superior, Deus. Assim, não é difícil perceber a lógica da mitologia clânica das sociedades "primitivas". A palavra totem tem origem na palavra *ototeman* da língua dos índios ojibwa, que habitam a região dos Grandes Lagos, nos EUA e Canadá, e que significa "ele é meu parente".

Segundo Radcliffe-Brown, o totemismo é um conjunto de "costumes e crenças através das quais se estabelece um sistema especial de relações entre as sociedade, as plantas, os animais, e outras coisas naturais que são importantes para a vida social" (1931:29, trad. minha). Entre os índios hopi, por exemplo, os clãs têm nomes como Urso, Pássaro Azul, Lagarto, Aranha ou Cobra. Podemos encontrar reminiscências deste tipo de organização e nomenclatura nas equipas desportivas e nas suas claques. No Benfica temos a águia, no Sporting o leão e no FC Porto o dragão. No basebol e futebol norte-americanos é comum o uso do nome de animais como urso, lince, puma, touro e outros com valor simbólico no continente norte-americano, como forma de identificação colectiva. Talvez a nossa vida social não esteja tão distante quanto julgamos da organização social totémica "primitiva". Contudo, enquanto nas sociedades "primitivas" o parentesco fictício do clã é sentido como se realmente existisse, para os adeptos dos clubes de futebol o símbolo do seu clube é apenas uma representação colectiva identitária e não algo de que eles acreditam descender.

As fratrias e as metades representam outro tipo de filiação. A fratria é um grupo de filiação unilinear constituído por pelo menos dois clãs cujos membros se consideram relacionados entre si por parentesco, mesmo que de facto o não

sejam ou não possam provar. Tal como os membros de um clã, os membros de uma fratria são incapazes de identificar objectivamente a sua ligação a um antepassado comum. No entanto, essa comunhão é algo que eles não questionam e em que acreditam solidamente. Desse sentimento depende a unidade da fratria. Quando um povo inteiro se agrupa em apenas duas fratrias ou dois clãs, essas unidades designam-se na linguagem antropológica por *moieties*. Tal como nos casos do clã e da fratria, os membros de uma metade não são capazes de provar a sua ligação a um antepassado comum, é tudo uma questão de crença, que serve para manter a unidade do grupo e a coesão social entre os seus membros. Quanto maiores forem as unidades de parentesco menor é o sentimento de solidariedade entre os seus membros e a integração do grupo. As linhagens e os clãs são grupos mais integrados do que as fratrias e as metades.

A filiação bilateral e as parentelas

A filiação bilateral existe quer nas sociedades industriais pós-modernas quer nas sociedades de caçadores-recolectores. Em ambos os casos, os indivíduos traçam a sua filiação através dos lados paterno e materno, incluindo como seus parentes pessoas de ambos os lados. Isso faz com que os antepassados de um indivíduo se encontrem de ambos os lados da família, não havendo preponderância de um lado sobre o outro. Nas sociedades urbanas europeia e norte-americana, a terminologia de parentesco não distingue entre parentes paternos e maternos. O indivíduo possui dois pares de avós e quatro pares de bisavós, que apenas se distinguem pelo género. Com o passar das gerações torna-se impossível para o indivíduo manter um registo actualizado de todos os seus parentes de ambos os lados. Assim, e na prática, o grupo de parentesco de um europeu ou norte-americano urbanos resume-se a um conjunto restrito de indivíduos de ambos os lados, paterno e materno, e que, geralmente, não se estende para além de três ou quatro gerações (filhos, pais, avós, bisavós). Os antropólogos designam este tipo de organização de parentesco por parentela.

A parentela distingue-se dos grupos de filiação unilinear porque nela toda a rede de parentesco se define em função e a partir de um indivíduo vivo, designado por ego, e não em relação a um antepassado morto. Enquanto os grupos de filiação se definem pela existência de um antepassado comum, as parentelas definem-se por uma rede de relações de parentesco bilateral que serve sobretudo para ligar os vivos entre si e não os vivos aos mortos.

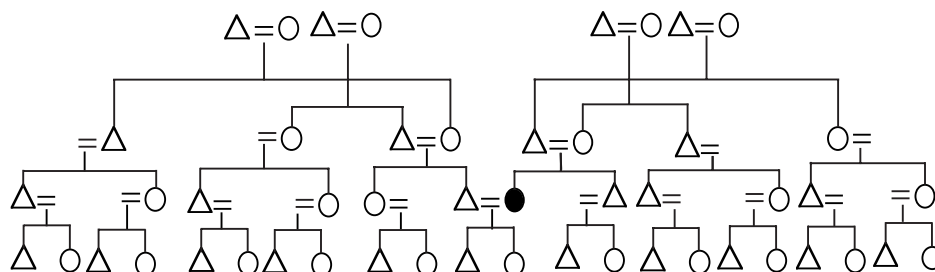



Figura 4.3
Parentela com um ego feminino

As parentelas centram-se no ego, ou seja, a pessoa a partir da qual se traçam todas as ligações. Isto faz com que a natureza da parentela varie à medida que a situação familiar do ego se vai alterando ao longo da vida. Enquanto o ego é jovem, a sua parentela é constituída pelos pais, irmãos e mais alguns parentes consanguíneos. Com excepção dos irmãos e de alguns primos, todos os parentes do ego são mais velhos do que ele. Quando o ego se torna adulto e casa a composição da sua parentela muda para passar a incorporar os seus descendentes, ao mesmo tempo que grande parte dos parentes da geração dos seus pais e avós vai desaparecendo por morte. Devido ao facto de ser um grupo cuja composição muda com o passar do tempo e com a posição relativa do ego ao longo da vida, a parentela só pode ser vista como um grupo de parentesco a partir da posição do próprio ego. Ao contrário dos grupos de parentesco de filiação unilinear, a parentela não se perpetua, antes desaparece com a morte do ego. Não serve para transmitir direitos de propriedade nem para administrá-la. No entanto, uma parentela pode servir para mobilizar certos recursos, como força de trabalho, ou para facilitar o estabelecimento de uma rede de negócios ou de influência. Mas talvez aquilo onde neste momento as parentelas possam ser de maior utilidade é na ajuda ao estabelecimento de redes de migração. Frequentemente, as parentelas servem para mobilizar grupos de pessoas temporariamente e para fins limitados, como acontece com o comércio à distância organizado em caravanas (e.g. Ásia e Norte de África). As parentelas podem também ter funções rituais e cerimoniais, como no caso dos ritos de passagem ou cerimónias de iniciação.

As parentelas podem também servir para regular o sistema de casamentos através da exogamia, e, em países onde as pessoas são obrigadas a deslo-

car-se para encontrar trabalho, podem também servir para atenuar o efeito desintegrador da mobilidade geográfica na família nuclear. Se as pessoas tiverem uma rede mais extensa de parentes a quem possam recorrer para determinado tipo de ajuda, isso permitir-lhes-á enfrentar melhor a mobilidade e a flutuação da oferta de trabalho no mercado. Isto é o que acontece, por exemplo, nos EUA. Nas sociedades industriais pós-modernas a individualidade é acentuada em detrimento da família e do parentesco. A existência de redes do tipo da parentela surge como uma forma de atenuar os efeitos sociais desta excessiva individualização. No entanto, não deve pensar-se que as parentelas são um fenómeno exclusivo das sociedades onde o parentesco e a filiação não têm um papel muito importante. Elas existem também em sociedades onde os grupos de parentesco e a filiação são peças importantes da organização social.

Nas sociedades onde a família nuclear e as pequenas unidades domésticas são a base da organização social, a filiação bilateral e as parentelas revelam-se uma forma de organização social bem adaptada. E isso tanto se aplica às sociedades industriais ou pós-industriais, como às novas sociedades emergentes no Terceiro Mundo, como às sociedades de caçadores-recolectores. Por mais paradoxal que pareça, os extremos tocam-se; podemos encontrar o mesmo tipo de organização social familiar quer entre os caçadores-recolectores do Árctico quer entre as famílias da classe média norte-americana, europeia ou asiática.

Evolução dos sistemas de parentesco

A existência ou não de grupos de parentesco e filiação está relacionada com o tipo de estrutura produtiva existente em cada sociedade. Os grupos de filiação não são muito comuns nas sociedades que vivem da caça e recolecção, onde o casamento é o principal mecanismo de integração dos indivíduos na comunidade. Porém, nas sociedades de agricultores e pastores os grupos de filiação são fundamentais na organização social, económica e política, fornecendo a estrutura base do tecido social.

As linhagens surgem a partir de redes de parentesco que se estendem para além da família nuclear e que, de alguma forma, ajudam a resolver problemas que não poderiam ser resolvidos no âmbito de pequenas unidades familiares. É fácil imaginar como se formam as linhagens: um grupo de

pessoas separa-se da sua unidade familiar original e instala-se numa área ali perto. Se continuar a reconhecer a sua origem no grupo do qual se separou, estão criadas condições para o aparecimento de um sistema alargado de grupos de filiação que vão surgindo através da segmentação, à medida que a população vai crescendo. A certa altura, numa determinada área, que pode ser vasta, todos os grupos estão ligados por um sistema de parentesco que os relaciona com um grupo original no qual todos reconhecem a sua origem. Isto significa que numa determinada aldeia ou conjunto de aldeias todas as famílias extensas estão ligadas a um grupo limitado de antepassados comuns. Essas famílias mantêm rituais que servem para avivar a ligação ao antepassado comum. Esses rituais funcionam nas "sociedades primitivas" como a comemoração dos "heróis nacionais" e do "dia nacional" nos estados modernos. São formas de manter vivas memórias importantes e representações colectivas que ajudam a integrar e a consolidar a organização social.

O aparecimento de um número cada vez maior de linhagens abriu o caminho a formas de integração mais extensas, como os clãs, as fratrias e as metades. Os clãs, por exemplo, surgiram muitas vezes como forma de integrar unidades autónomas mais pequenas para depois fazer a guerra e dominar extensões territoriais maiores. Foi o que aconteceu com algumas tribos índias do Estado de Nova Iorque, ao formarem aquilo que ficou conhecido na antropologia como Liga Iroquesa (Morgan 1851, 1962). Os índios iroqueses estavam organizados em linhagens com um nome próprio que servia para identificação dos indivíduos onde quer que fossem. Se um iroquês pertencente à linhagem da tartaruga, por exemplo, se deslocava a outra aldeia iroquesa podia procurar aí outros índios da mesma linhagem e obter assim o apoio necessário. A Liga Iroquesa começou por ter cinco nações (mohawk, oneida, onondaga, cayuga e séneca), a que correspondiam cinco clãs. Cada clã tinha várias linhagens com o mesmo nome, espalhadas pelo território que os iroqueses consideravam seu e que iam conquistando à medida que se expandiam.

Por vezes, o crescimento demográfico e a alteração das condições económicas iniciais levam à perda de funcionalidade das linhagens e a um aumento da funcionalidade dos clãs e unidades maiores. Isto acontece, sobretudo, quando as linhagens, enquanto grupos de interesses económicos, e territoriais, perdem importância em relação às instituições sociais e económicas surgidas com o aparecimento e desenvolvimento do estado. Os

clãs, por vezes, mantêm-se enquanto as linhagens desaparecem. Estas, devido à sua natureza mais vaga e menos efectiva em termos de mobilização política, não constituem um desafio para as instituições que emergem com o estado. Veja-se o que acontece com os famosos clãs escoceses hoje em dia; não constituem qualquer ameaça política ou económica para a soberania do estado. São vistos como parte da etnicidade e folclore locais e constituem mais uma atracção turística do que uma ameaça à soberania britânica.

Os sistemas de parentesco e as suas categorias representam uma forma de classificar as pessoas de acordo com a sua importância e posição na rede de relações familiares e sociais. Os nomes atribuídos às pessoas estão longe de representar um conjunto de categorias arbitrárias. Eles revelam o profundo sentido moral e social das relações sociais. O género, a idade, e as diferenças genealógicas são alguns dos elementos fundamentais que afectam a definição das categorias de cada sistema de parentesco. Apesar das diferenças entre si, todos os sistemas de parentesco cumprem uma importante função: separar os indivíduos por categorias, o que é conseguido através de um sistema de fusão-separação (*bifurcate-merging* como Morgan o classificou pela primeira vez em 1871). Cada indivíduo é colocado numa categoria que partilha com outros, mas isso, por sua vez, separa-o dos indivíduos que são colocados em categorias diferentes. As categorias aplicam-se a grupos de indivíduos e não a indivíduos isolados. Para um determinado ego, a categoria primo(a) aplica-se a todos os indivíduos que são filhos dos irmãos da sua mãe e a todos os que são filhos das irmãs do seu pai. Numa grande parte dos sistemas de parentesco das sociedades "primitivas", as categorias pai e mãe aplicam-se também às irmãs da mãe e aos irmãos do pai do ego. Para um europeu isto pode parecer muito estranho e fazer pensar que os "primitivos" são desorganizados e têm dificuldade em definir o seu parentesco. Nada disso. Os seus sistemas de parentesco são extremamente funcionais e fazem todo o sentido, ainda que para nós esse sentido seja por vezes difícil de apreender.

Terminologias de parentesco

O advogado e antropólogo norte-americano Lewis Henry Morgan foi quem primeiro pensou que, apesar de existirem milhares de línguas diferentes e cen-

tenas de termos de parentesco diferentes em cada língua, todos os sistemas de parentesco se poderiam agrupar numa meia dúzia de tipologias diferentes (Harris 1993). Hoje sabe-se que as coisas não são bem assim. Mas apesar disso, as tipologias base definidas por Morgan continuam a figurar nos manuais de antropologia cultural, sobretudo nos EUA, e revelam-se de grande utilidade quando se pretende "iniciar" jovens aspirantes a antropólogo nos "mistérios" do parentesco e da organização social. Da aplicação dos princípios de fusão-separação usados por Morgan resultam seis terminologias de parentesco: esquimó, havaiana, iroquesa, crow, omaha, e ainda um conjunto de terminologias descritivas identificáveis pelas diferentes maneiras como o ego classifica os "primos", e que são, frequentemente, agrupadas sob a designação de terminologia sudanesa.

Inuit

A terminologia inuit (ou esquimó) é a mais comum nas sociedades europeia e norte-americana. O mesmo acontece com muitas sociedades de caçadores-recolectores. A característica distintiva desta terminologia é o facto de ela separar a família nuclear, através das categorias pai, mãe, irmão(ã), de todos os outros parentes, que são arrumados em apenas três categorias, se pusermos de lado a distinção de género e número (tio, primo, avô). Na prática, isto significa que europeus, norte-americanos e inuit não fazem qualquer distinção entre os irmãos e irmãs do pai e os irmãos e irmãs da mãe; usam apenas os termos tio e tia para distinguir o género, não fazendo qualquer distinção

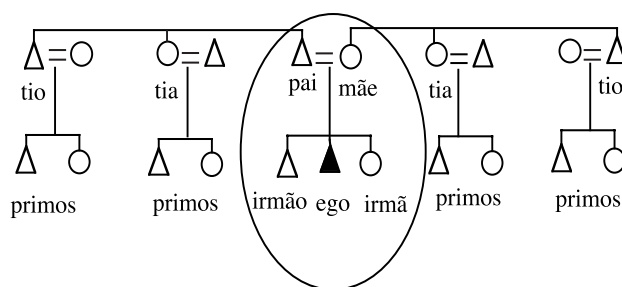



Figura 4.4
Terminologia inuit
(a família nuclear aparece isolada dentro do círculo)

entre os lados materno e paterno. O mesmo se passa com os primos(as), não existindo também qualquer distinção entre os lados paterno e materno. Também não existe a separação entre primos cruzados (filhos de irmãos de género diferente) e primos paralelos (filhos de irmãos do mesmo género), características de outros sistemas. Algumas terminologias de tipo inuit nem sequer distinguem os indivíduos pelo género; é o caso dos próprios inuit que usam apenas uma categoria para primo(a), uma para tio(a), uma para irmão(ã).

Como se pode ver na figura 4.4, a característica principal da terminologia inuit é o facto de se usarem mais termos para classificar os membros da família nuclear do que para classificar os restantes parentes. O destaque dado à família nuclear está de acordo com a importância que ela tem nas sociedades que possuem terminologias de tipo inuit. Sabemos que a família nuclear é a principal unidade económica e doméstica quer nas sociedades de caçadores-recolectores quer nas sociedades industriais pós-modernas. De uma forma geral, a tendência das terminologias de tipo inuit é para distinguirem claramente os parentes socialmente mais próximos do ego e para juntarem num pequeno número de categorias os parentes mais afastados. Quanto maior é a distância social em relação ao ego mais vaga e indiferenciada se torna a classificação.

Se seguirmos a classificação estabelecida por Murdock no *Ethnographic Atlas* (1967), verificamos que das 71 sociedades que apresentavam uma terminologia esquimó apenas 4 possuíam formas de família extensa, e somente 13 possuíam grupos de filiação unilinear. Em 54 dessas 71 sociedades não existia qualquer forma de filiação, existindo apenas, nalguns casos, formas de parentela. Segundo M. Harris, a razão pela qual as terminologias de tipo esquimó se encontram quase exclusivamente em sociedades de caçadores-recolectores e nas sociedades industriais urbanas deve-se a que

> (...) Quaisquer factores que isolem a família nuclear aumentam a probabilidade de ocorrência de uma terminologia esquimó. Como temos visto, entre os povos caçadores-recolectores, os factores determinantes são a baixa densidade populacional e a necessidade de ter a máxima mobilidade geográfica para atender a flutuações na caça e noutros recursos disponíveis. Nas sociedades industriais, a terminologia esquimó reflecte a intrusão das instituições da economia de mercado na esfera doméstica, assim como o elevado nível de mobilidade geográfica e social característico dessas sociedades (1993:285, trad. minha).

Havaina

A terminologia havaiana é comum no Havai e em praticamente toda a área de línguas malaio-polinésias, embora se possa também encontrar noutras áreas. Trata-se da terminologia de parentesco mais simples, pois é a que menos categorias usa para designar os membros da família. O sistema havaiano considera-se geracional, uma vez que todos os indivíduos da mesma geração são tratados pela mesma categoria; por exemplo, o termo pai aplica-se tanto ao pai do ego como ao irmão do seu pai e ao irmão da sua mãe. O mesmo acontece com a categoria mãe, que se aplica tanto à mãe do ego como à irmã da sua mãe e à irmã do seu pai. Na geração do ego, a mesma categoria classifica irmãos e primos, havendo apenas distinção de género. Na prática, isto quer dizer que não existe a distinção entre irmãos e primos, sendo todos designados pelo mesmo termo.

O sistema havaiano está normalmente associado à filiação ambilinear e reflecte a ausência de um sistema de filiação unilinear forte. Conjuga-se perfeitamente com a filiação ambilinear, uma vez que esta permite ao ego traçar a sua filiação quer pelo lado materno quer pelo paterno, sem dar maior importância a nenhum deles. A principal característica distintiva deste sistema em termos de organização social é que, devido ao facto de os primos serem classificados como irmãos, o ego não pode casar com nenhum deles, quer patrilateral quer matrilateralmente.

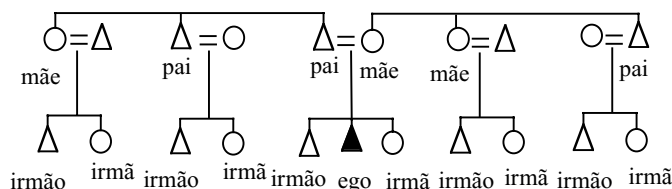



Figura 4.5
Terminologia havaiana
(não existe distinção entre irmãos(ãs) e primos(as) e entre pais e tios(as)

Segundo o *Ethnographic Atlas*, em cerca de 21 por cento dos casos de terminologia havaiana, esta coexiste com formas de família extensa. E em mais de 50 por cento dos casos de terminologia havaiana existem outros grupos de filiação que não podem considerar-se famílias extensas. Teoricamente, a

maioria desses grupos deverão ser de tipo cognático e não unilinear. Contudo, os dados do *Ethnographic Atlas* não sustentam completamente esta hipótese, pois, embora haja muito mais sociedades com terminologia havaiana e filiação cognática do que com terminologia havaiana e filiação unilinear, o facto é que existem muitas excepções para as quais não há uma explicação.

Iroquesa

As terminologias de tipo iroquês são indissociáveis da filiação unilinear, e esta, por sua vez, é indissociável da diferenciação entre, por um lado, primos cruzados – filhos(as) dos irmãos da mãe do ego e filhos(as) das irmãs do pai do ego – e, por outro lado, primos paralelos – filhos(as) das irmãs da mãe do ego e filhos(as) dos irmãos do pai do ego. Segundo M. Harris,

> Estamos perante uma terminologia iroquesa quando, além da distinção entre primos cruzados e paralelos e entre tios cruzados e paralelos, a irmã da mãe do ego e a sua mãe são tratadas com a mesma categoria, o mesmo acontecendo com o irmão do pai do ego e o seu pai, também designados por uma só categoria (1993:287, trad. minha).

Enquanto isto, o irmão da mãe e a irmã do pai do ego são designados por categorias diferentes. Mas a característica fundamental, e que maiores implicações tem em termos de organização social, é a distinção entre primos cruzados e primos paralelos. Isto tem importantes implicações ao nível do casamento, uma vez que este tende a fazer-se entre primos cruzados, enquanto os primos paralelos, sendo tratados como irmãos, são alvo do tabu do incesto. Outra característica da terminologia iroquesa é o facto de o ego usar um só termo para designar os seus irmãos, irmãs, e primos(as) paralelos(as), não fazendo sequer distinção de género.

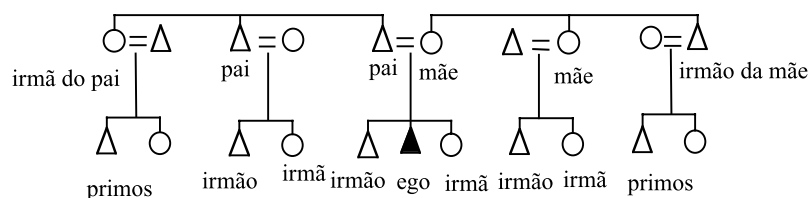



Figura 4.6
Terminologia iroquesa
(repare-se na distinção entre primos cruzados [primos] e primos paralelos [irmãos(ãs)])

As terminologias de tipo iroquês são as mais frequentes nas sociedades "primitivas". Sempre que se fala na existência de uma distinção entre primos paralelos e primos cruzados e em casamentos preferenciais entre primos cruzados matrilateralmente ou patrilateralmente, estamos perante uma terminologia de tipo iroquês. Um exemplo vivo e actual deste tipo de terminologia encontra-se na sociedade rural chinesa, nas regiões onde a migração não destruiu ainda as estruturas sociais mais tradicionais.

Os índios iroqueses, assim como os índios huron, do Ontário, gozavam de uma situação de relativa paz interna, enquanto faziam a guerra contra outras tribos poderosas (Gramby 1977; Trigger 1978), em boa parte devido à sua organização matrilinear correspondente a uma terminologia de tipo iroquês (Harris 1993:284). Contudo, não deve pensar-se que as terminologias de tipo iroquês existem exclusivamente em sociedades matrilineares. Podem existir também em sociedades patrilineares.

O *Ethnographic Atlas* contém na sua amostra 166 sociedades com terminologias de tipo iroquês, das quais 119 (72 por cento) possuem filiação unilinear. A fusão dos irmãos com os primos paralelos, característica da terminologia iroquesa, deve-se à existência de uma organização social baseada em grupos de filiação que se reproduzem através do casamento entre primos cruzados. É essa troca de primos cruzados que alimenta a perpetuação das linhagens e dos clãs.

Crow

A principal característica das terminologias de tipo crow é a inexistência de uma distinção geracional em relação a alguns parentes do ego. Embora o sistema crow se encontre noutras sociedades, como os índios hopi, o seu nome deve-se ao facto de ele ter sido primeiro identificado por Morgan entre os índios crow. Trata-se de um sistema associado à matrilinearidade, em que os lados materno e paterno são claramente diferenciados na relação que o ego mantém com cada um deles. Os primos cruzados do lado paterno recebem as mesmas categorias que o pai e a irmã do ego. Ou seja, a filha da irmã do pai do ego recebe a mesma designação que a irmã do pai do ego, e o filho da irmã do pai do ego recebe a mesma designação que o pai do ego. Isto significa que o critério geracional é ignorado, pois os primos cruzados paternos recebem a mesma designação que o pai e a irmã do pai do ego. Exceptuando estas particularidades, o sistema crow não é muito diferente do iroquês.

Mas que sentido faz para o ego utilizar os mesmos termos para tratar parentes que pertencem a gerações diferentes? Entre os hopi, por exemplo, sendo o grupo de filiação matrilinear extremamente importante na construção da identidade social do ego, faz sentido que a irmã do pai do ego e a filha da irmã do pai do ego sejam classificadas com o mesmo termo sem atender a diferenças geracionais, pois na linhagem que acolhe o ego (a matrilinhagem do seu pai) a matrilinha passa por essas mulheres. Do lado materno, os filhos da irmã da mãe do ego recebem a mesma classificação que os filhos do próprio ego. Na prática, isto significa que o ego trata os seus primos cruzados matrilaterais como se fossem os seus próprios filhos, e os primos(as) paralelos como seus irmãos(ãs).

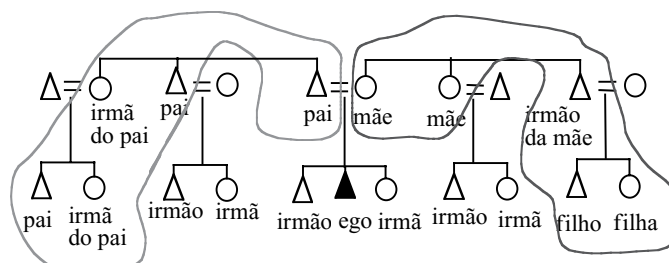



Figura 4.7
Terminologia crow matrilinear
(à esquerda está representada a fusão de gerações na matrilinhagem do pai do ego, e à direita a fusão na matrilinhagem do próprio ego).

O sistema crow, tal como o omaha (ver em baixo), não são fáceis de definir, uma vez que existem pequenas variações de sociedade para sociedade que impedem o estabelecimento de um modelo claro. Se compararmos a terminologia crow apresentada por W. Haviland (1999:310) com a apresentada por M. Harris (1993:286) verificamos que existem diferenças na representação gráfica. Por exemplo, enquanto Haviland funde na mesma categoria os filhos(as) do ego e os filhos(as) do irmão da sua mãe, classificando-os todos como filho ou filha, segundo o género, Harris acrescenta, além disso, que o sistema crow se caracteriza pela fusão numa mesma categoria do pai do ego, o irmão do pai, o filho da irmã do pai, e a filha da filha da irmã do seu pai. O mesmo se passa com a irmã do pai do ego, a filha da irmã, e a filha da filha da irmã do ego. Na figura 4.8, temos um diagrama do sistema crow onde é perfeitamente visível a sobreposição do critério filial ao geracional em relação aos descendentes da matrilinhagem do ego.

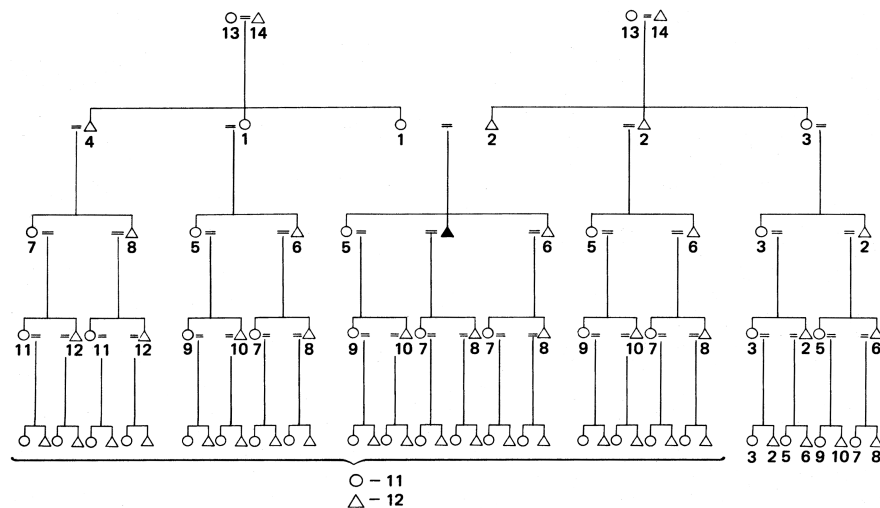
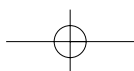
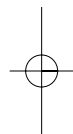
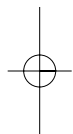



Figura 4.8
Sistema crow alargado
(fonte: Harris 1993:286)

Omaha

O sistema omaha é simétrico ao sistema crow, mas em versão patrilinear. Assim, a mãe do ego e a irmã de sua mãe são designadas pela mesma categoria. O pai do ego e o irmão de seu pai são também designados por um só termo. Os primos paralelos e os irmão(ãs) fundem-se todos numa categoria, que corresponde a irmão(ã).

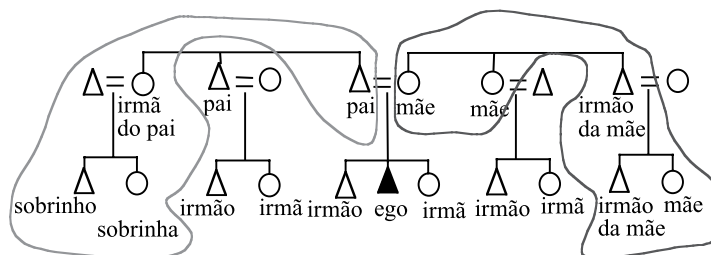



Figura 4.9
Terminologia omaha patrilinear
(à esquerda está representada a fusão de gerações
na matrilinhagem do pai do ego e à direita a fusão na matrilinhagem do próprio ego).

Os primos paralelos matrilaterais recuam uma geração e são classificados pelo ego como mãe (no caso das raparigas) e tio materno (no caso dos rapazes), enquanto os primos cruzados patrilaterais avançam uma geração e são classificados pelo ego como sobrinhos em vez de primos. De resto, nada mais há a acrescentar em relação ao que foi dito em relação à terminologia crow. A característica mais saliente de ambas é a importância que a filiação assume, ultrapassando a distância entre gerações.

Finalmente, uma palavra para os sistemas descritivos (os que vimos até aqui são classificativos), que são relativamente raros. Um exemplo de sistema descritivo é a emergência progressiva na sociedade rural chinesa de uma terminologia de parentesco com características descritivas de tipo sudanês, substituindo assim a terminologia tradicional de tipo iroquês (Haviland 1999:311). Diz-se que uma terminologia é descritiva quando o ego não agrupa vários parentes numa só categoria e prefere usar uma categoria para cada um deles. Por exemplo, no caso chinês o irmão da mãe do ego é designado por uma categoria diferente da que é aplicada ao irmão do pai do ego, ou seja, tio materno e paterno são designados por categorias diferentes. O mesmo acontece com a irmã da mãe do ego, a mãe do ego, e a irmã do pai do ego, sendo cada um deles designado por uma categoria de parentesco diferente. Os primos(as) também são designados por categorias exclusivas, e, em nenhum caso, são agrupados com os irmãos do ego. Enquanto nas sociedades europeia e norte-americana não se faz qualquer distinção entre o lado paterno e o materno no que respeita aos tios(as), primos(as) e sobrinhos(as), nas sociedades que usam sistemas descritivos existe uma categorização que, não raras vezes, é quase individual. Como referido acima, os sistemas descritivos correspondem geralmente ao que na antropologia cultural norte-americana se designa por terminologia sudanesa.

5
ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL

O parentesco e o casamento, quando faltam as instituições políticas emergentes com o estado, constituem, em grande parte das sociedades, as instituições essenciais da organização social e política. A idade é também um critério essencial de diferenciação social e organização política, quer nas sociedades "primitivas" quer nas industriais pós-modernas. A organização e formação de grupos de interesses, voluntária ou involuntária, é uma das formas mais antigas de organização social, surgida com as primeiras sociedades agrárias antigas. A estratificação social sob a forma de classes, castas e outras categorias semelhantes é a chave de toda a organização social e remonta à emergência das primeiras sociedades-estado. É também a mãe da desigualdade social com que vivemos há milhares de anos e que parece ter vindo para ficar.

A antropologia tem dedicado sobretudo atenção aos aspectos da organização social relacionados com o parentesco e o casamento. Isso deve-se ao facto de estes estarem presentes na organização social e política de todas as sociedades, mesmo daquelas onde aparentemente parecem ter desaparecido ou perdido importância. Nas sociedades não-urbanizadas e não-industrializadas, o parentesco e o casamento são elementos fundamentais na fiação do tecido social e na estruturação da organização política. Nas sociedades industriais e urbanas boa parte das funções preenchidas pelo parentesco e pelo casamento passaram para outro tipo de instituições sociais. Mas isso não quer dizer que aquelas instituições não continuem a ser importantes para uma boa parte das pessoas que vivem em sociedades desse tipo. É o caso das minorias étnicas imigrantes, cuja organização social continua a depender essencialmente de redes de parentesco. Como veremos adiante, a estruturação política das sociedades depende, em larga medida, do cruzamento das diferenças de género, idade, grupo de interesses, classe e outras formas de agrupamento

social ainda mais difíceis de identificar. A interacção destas formas de organização social é complexa, tornando praticamente impossível o desenvolvimento de uma “teoria” universal da estratificação social e limitando a possibilidade de se fazerem generalizações amplas.

Género

O género é um dos elementos mais importantes na determinação da organização social e política. Nas sociedades de caçadores-recolectores, onde não existem instituições políticas fortes e centralizadoras do poder, de tipo estatal, a diferenciação por género manifesta-se essencialmente na divisão do trabalho, nas cerimónias e rituais. Homens e mulheres desempenham tarefas diferentes e, dependendo do tipo de sociedade, essa divisão pode ser mais ou menos rígida. Entre os !kung, os homens caçam e as mulheres recolhem produtos naturais. Mas isto não quer dizer que homem e mulher não possam desempenhar as tarefas um do outro; existe um elevado grau de flexibilidade na divisão da maior parte das tarefas. Um homem !kung pode ser visto a apanhar nozes de mongongo sem ter de se envergonhar, e uma mulher em certas circunstâncias pode participar na caça. Mas existem outras sociedades onde a diferenciação por género é mais rígida.

Entre os povos da Liga das Cinco Nações Iroquesas (mohawk, oneida, onondaga, cayuga e séneca) a separação entre homens e mulheres era rígida. As mulheres ficavam em casa e toda a sua actividade era desenvolvida de forma sedentária dentro dos limites da aldeia, enquanto os homens eram nómadas e se envolviam em actividades no exterior. Em cada aldeia as mulheres estavam unidas por um sistema de filiação matrilinear, dedicando-se à cultura do milho, feijão e abóbora, produtos fundamentais para a subsistência daqueles povos. Cada aldeia era delimitada por uma paliçada construída pelos homens. Estes ajudavam também as mulheres na limpeza dos campos de cultivo. No entanto, a maior parte das actividades masculinas estavam relacionadas com o comércio, a guerra ou, mais frequentemente, com a diplomacia. Embora o trabalho dos homens fosse mais prestigiado do que o das mulheres, a actividade destas era vista como fundamental. As mulheres dirigiam as casas-longas (*longhouses*), que eram as habitações ocupadas pela família extensa matrilocal, e todas as questões relacionadas com a filiação e a transmissão da propriedade. A maior parte da vida cerimonial da aldeia centrava-

se nas mulheres. Embora os homens tivessem as posições de chefia no conselho da aldeia, na tribo e na própria Liga, eram as mulheres da sua matrilinhagem que os nomeavam para essas posições, conservando assim um poder de veto em relação à maioria das decisões importantes.

Podemos dizer que os povos da Liga das Cinco Nações possuíam um sistema equilibrado de divisão do poder entre homens e mulheres, embora pela ideologia dominante se possa crer que eram os homens quem mais poder tinha. E, de facto, tinham um dos poderes mais importantes: o de fazer a guerra. Mas, muito provavelmente, não a poderiam fazer contra a vontade das mulheres. Nas sociedades da Liga Iroquesa não existia uma hegemonia de género. Os casos de violação eram pouco frequentes, e este facto é um bom indicador do grau de igualdade entre homens e mulheres, pois nas sociedades onde existe uma ideologia permissiva em relação à repressão sexual das mulheres elas sofrem, normalmente, também outro tipo de abusos e violações dos seus direitos, que são geralmente inferiores aos dos homens. O facto de os iroqueses violarem as mulheres das tribos inimigas vizinhas faz-nos crer ainda mais que as mulheres iroquesas beneficiavam de direitos especiais.

Em algumas sociedades, a segregação de géneros obriga homens e mulheres a frequentar espaços diferentes dentro da comunidade. Entre os povos iroqueses, os homens passavam largos períodos fora da aldeia, mas quando estavam presentes dormiam e comiam com as suas mulheres. Já entre os mundurucu, na Amazónia, os homens não só trabalham separados das mulheres como também comem e dormem em sítios diferentes sem nunca se misturarem. Todos os rapazes a partir dos treze anos passam a viver numa casa-longa só para homens. As mulheres vivem com as crianças pequenas em palhotas agrupadas à volta das palhotas dos homens. A sociedade mundurucu é segregacionista em termos de género. As relações entre homens e mulheres funcionam em oposição mais do que em cooperação e harmonia. Segundo a cosmologia mundurucu, os papéis dos homens e das mulheres inverteram-se e as mulheres passaram a mandar controlando as trombetas (tubos feitos dos troncos ocos da árvore *Cecropia peltata* e usados como instrumento musical), que são o símbolo do poder e representam o dom feminino da concepção. Mas como as mulheres não foram capazes de caçar e prover a carne exigida pelos espíritos dos antepassados, refugiados dentro das trombetas, os homens retiraram-lhes as trombetas e voltaram a dominar a sociedade mundurucu. Desde então, as trombetas ficaram nas mãos dos homens e são guardadas na sua casa-longa e nenhuma mulher pode olhar para elas sob pena de ser severa-

mente castigada. Na sociedade mundurucu, os homens possuem uma ideologia de medo e inveja em relação às mulheres e procuram assegurar o controlo social que têm sobre elas. As mulheres são por eles vistas com desconfiança. Por sua vez, elas não se mostram submissas e não gostam que os homens as dominem e, apesar de eles ocuparem todas as posições formais de liderança, quer ritual quer política, elas mantêm a sua autonomia na esfera da economia (Murphy & Murphy 1985).

Os mundurucu não são a única sociedade onde existe uma ideologia de oposição e conflito latente entre homens e mulheres. Nas sociedades europeia e norte-americana do século XIX surgiram "teorias" mais ou menos antropológicas que procuravam demonstrar que a sociedade humana tinha sido originalmente governada por mulheres (a ideia de uma sociedade matriarcal original) e que os homens tinham assumido o poder à medida que a evolução se havia desenrolado[14]. Essas "teorias" são a expressão intelectual, e académica nalguns casos, de um certo receio que mesmo o homem culto do século XIX tinha de que a sociedade pudesse alguma vez voltar a ser governada por mulheres. Colocar essa situação num passado "primitivo" era uma forma de associar o eventual poder das mulheres a uma fase mais "primitiva" da humanidade. Ironicamente, as mulheres europeias e norte-americanas estão ainda longe de conseguirem um estatuto de igualdade social e económica semelhante ao que existe nas sociedades "primitivas" como amundurucu.

Idade

A idade e o género são, seguramente, os dois factores mais universais de organização e hierarquização sociais. Em todas as sociedades os indivíduos começam por ser crianças e só a partir de uma determinada idade são considerados adultos. Nas sociedades urbanas é preciso ser-se adulto para ter acesso a certos privilégios e para se poder fazer certas coisas. Na sociedade portuguesa, como noutras sociedades do mesmo tipo, a "maioridade" atinge-se aos dezoito anos, idade a partir da qual podemos começar a conduzir e a votar. Mas, até

---

[14] Veja-se por exemplo J. J. Bachofen *Das Mutterrecht* (Stuttgart: Krais & Hoffman, 1861). A edição mais recente em inglês é *Myth, Religion, and Mother Right* (escritos escolhidos de J. J. Bachofen, traduzidos do alemão por Ralph Manheim, com prefácio de George Boas e introdução de Joseph Campbell, Princeton University Press, 1992).

atingir a maioridade, o indivíduo passa por diferentes estágios etários, aproximando-se progressivamente do estatuto de pleno adulto. Entre a "criança" e o "adulto" existe um estádio intermédio importante que é o de "adolescente". A adolescência é uma espécie de limbo. Durante esse período a pessoa já não é vista como criança mas também não é ainda vista como adulto.

Numa sociedade urbana, a vida do indivíduo como criança começa na família, alargando-se depois à escola, onde tem oportunidade de iniciar a sua socialização dentro de um grupo de pares, convivendo com crianças da mesma idade e com o mesmo estatuto social (em termos de idade). A maior parte da vida é passada como adulto, o que inclui todo o período em que o indivíduo está activo e participa mais intensamente em todos os aspectos da vida social. Essa participação varia com a alteração do estatuto social ao longo da vida. Mais tarde, quando o indivíduo entra na "velhice" – a última fase da vida de adulto – reforma-se, abandonando a actividade produtiva que teve ao longo da vida. Nas sociedades urbanas mais afluentes, a última fase da vida adulta, já depois da "reforma", é passada, cada vez mais frequentemente, em "comunidades de velhos reformados". No fundo, começa-se a vida no "jardim de infância" e acaba-se no "lar da terceira idade". O que estas duas instituições têm em comum é o facto de em ambas o indivíduo estar separado do convívio com os outros membros da sociedade que não pertencem ao seu grupo etário, convivendo apenas com os profissionais que cuidam dele (educadores ou enfermeiros, conforme o caso). Mas enquanto o jardim-de-infância e a escola representam estágios preparatórios para a entrada do indivíduo na vida social plena, os lares de idosos representam o afastamento da vida social que antecede a morte do indivíduo.

Em todas as sociedades existem categorias para classificar o estádio etário em que os indivíduos se encontram. Na nossa as mais universalmente entendidas são "criança", "adolescente", "crescido", "adulto", "meia-idade", "velho", e "reformado". Os judeus nova iorquinos originários da Europa de Leste são um bom exemplo da importância da hierarquização e segregação etárias na sociedade urbana norte-americana. As primeiras gerações mantiveram um sistema de organização de parentesco assente numa estrutura ambilinear que mantinha unidos os parentes de todas as gerações, dos mais velhos aos mais novos e sem qualquer segregação etária. No entanto, a partir do final da década de 1930, e com a assimilação das gerações mais novas na cultura dominante, começaram a formar-se grupos de filiação que excluíam os parentes da geração dos pais e dos avós. Nestes novos grupos de primos (forma

como eram designados os grupos de filiação dos judeus nova iorquinos) podiam integrar-se apenas os descendentes dos "primos" que fossem maiores ou tivessem casado entretanto. Esta nova forma de filiação contrasta com a forma tradicional das primeiras gerações, em que a pertença ao grupo não envolvia qualquer discriminação etária.

Ao contrário do que acontece a uma grande parte das pessoas nas sociedades urbanas, nas sociedades "primitivas" e rurais o envelhecimento traz, geralmente, prestígio e uma melhoria na posição social dos indivíduos. Na maioria das sociedades não-industrializadas os velhos não são desprezados e abandonados. Existe a ideia de que povos como os inuit, devido à falta de recursos, abandonam frequentemente os seus velhos deixando-os morrer à fome. No entanto, isso é relativamente raro e apenas acontece quando a sobrevivência do grupo está em causa e não resta alternativa. A elevada posição social dos mais velhos nas sociedades não-industrializadas resulta, em grande parte, do facto de eles serem uma fonte de conhecimento acumulado. Quanto mais tempo um indivíduo vive mais saber acumula e maior quantidade de conhecimentos importantes possui. Mas, mais importante do que o conhecimento é, talvez, a memória do passado, na qual assenta grande parte da construção cultural humana (mitos, lendas, etc.). Numa sociedade urbana, quando queremos saber informação acerca do passado consultamos registos que contêm essa informação (bibliotecas, museus, livros, etc.). Mas nas sociedades onde não existe escrita, o passado está na memória das pessoas e, quanto mais velhas são, maior quantidade de informação elas guardam. Os velhos são, nessas sociedades, bibliotecas vivas e a fonte de conhecimento mais importante. Tão importante como os livros e registos digitais nas sociedades urbanas pós-modernas.

Nas sociedades urbanas, embora as pessoas vivam cada vez mais tempo, a sua memória pessoal é subvalorizada em relação à informação contida em registos. Na nossa sociedade, que é cada vez mais entendida como algo em mudança rápida e acelerada, a experiência e o conhecimento dos "velhos" são cada vez menos valorizados por se considerarem desadequados aos desafios da pós-modernidade (o mesmo já tinha acontecido com a modernidade). A esmagadora maioria da classe média urbana despreza a experiência dos seus pais e avós por pensar que de nada serve nos tempos que correm. Uma análise mais detalhada mostrar-nos-ia que isso não é verdade, mas por agora fiquemos apenas com a ideia de que as coisas, muitas vezes, não são como as pessoas pensam que são. Por exemplo, se os novos pais da classe média prestassem mais

atenção à maneira como os seus pais e avós educavam os filhos, muitos dos problemas que as novas famílias urbanas enfrentam com os filhos em casa e na escola poderiam ser resolvidos, e até evitados, com relativa facilidade.

Nas sociedades urbanas a vida das pessoas é contada sobretudo entre o momento em que começam a trabalhar e o momento em que deixam de fazê-lo. O(a) idoso(a) reformado(a) representa um fardo para a sociedade e a sua posição e prestígio sociais tendem a enfraquecer à medida que envelhece. No entanto, e paradoxalmente, a ciência gasta cada vez mais dinheiro a investigar formas de prolongar a vida humana muito para além da idade produtiva. Talvez uma das razões seja o facto de haver uma minoria crescente de idosos afluentes nos países mais ricos, e onde a democracia social está mais implantada, que, apesar de afastados da actividade produtiva e dos centros de decisão da sociedade, continuarão a ter poder económico para custear o prolongamento assistido das suas vidas.

Embora a diferenciação etária seja um fenómeno comum a todas as sociedades, as obrigações e deveres que cada grupo etário tem para com os outros são diferentes em cada sociedade. Numas sociedades os grupos etários têm apenas a função de ajudar os indivíduos na transição de uma idade para outra ao longo da vida, noutras possuem funções de carácter económico e são autênticos grupos de interesse.

Classes de idade

Designa-se por classe de idade um conjunto de pessoas cuja pertença a um grupo comum assenta numa idade que é entendida como comum (diferente do conceito de classe etária usado nas estatísticas). Embora ter uma determinada idade seja fundamental para se aceder a uma classe de idade, a idade por si só não é suficiente. É preciso que essa idade seja reconhecida pela sociedade e/ou pelos outros membros dessa classe. Ao longo da vida o indivíduo passa por diferentes classes de idade. Por vezes, o acesso a uma determinada classe de idade é "comprado" de alguma maneira. Por exemplo, entre os índios da Grande Planície, na América do Norte, os rapazes tinham de comprar o vestuário necessário para poderem participar nas cerimónias que lhes davam acesso a uma classe de idade. Em algumas sociedades, acontece, por vezes, nem todos os indivíduos terem capacidade para adquirir o material necessário para poderem participar nos rituais e aceder a uma classe de idade.

A entrada numa classe de idade e a transição para outra pode ser sancionada por marcadores biológicos, como, por exemplo, a entrada na puberdade. Ou por reconhecimento de um estatuto social recentemente adquirido, como o nascimento ou o casamento. Como a transição é definida ritualmente num dado momento, nem todos os indivíduos de uma mesma classe de idade têm necessariamente o mesmo grau de maturidade psíquica. Isso significa que a uma determinada classe de idade podem pertencer indivíduos que, apesar de partilharem actividades e cooperarem entre si, possuem graus de maturidade diferentes. As classes de idade não são necessariamente grupos homogéneos. Geralmente, estão hierarquizadas, devendo as classes dos mais novos obediência às dos mais velhos. As diferentes classes competem frequentemente entre si, como acontece nos colégios britânicos e norte-americanos entre os estudantes recém entrados (*freshers*) e os do segundo ano (*sophomores*). Nas universidades portuguesas a separação entre "caloiros" e "veteranos" tem algumas semelhanças, porém, com menos implicações práticas na vida dos estudantes.

As classes de idade podem dividir-se ainda em subclasses. Uma subclasse é formada por um conjunto de indivíduos que entram e progridem juntos dentro do sistema de classes de idade. As classes de idade nas sociedades "primitivas" funcionam como as turmas escolares ou as incorporações militares nas sociedades urbanas. Servem para reforçar a solidariedade geracional e mantê-la ao longo da vida. Isto é tanto mais importante quanto mais importante for a idade como factor de diferenciação e hierarquização sociais. Na política, e nas sociedades urbanas, as pessoas que estudam juntas na mesma escola tendem a manter uma certa solidariedade ao longo da vida. Por vezes, essa solidariedade ultrapassa mesmo a solidariedade partidária. Até há poucos anos, na política portuguesa, uma parte significativa dos governantes e altos funcionários do estado saíam das faculdades de direito de Lisboa e Coimbra. Na sua vida política, essas pessoas mantinham e reforçavam os laços criados durante a passagem pela universidade.

Por vezes, as classes de idade, ou os grupos de pares no caso das sociedades urbanas, desfazem-se ao longo da vida, tendo apenas importância durante a infância e a adolescência. Frequentemente, quando os indivíduos atingem a idade adulta a sua integração nas diferentes instituições da sociedade desfaz o vínculo geracional. Este apenas se mantém quando os indivíduos partilham outras formas de filiação social institucional: militam no mesmo partido, trabalham na mesma empresa, ou vivem na mesma vizinhança.

A África Subsaariana é talvez a região do mundo onde existe maior variedade de sistemas de classes de idade. Os arusha, na Tanzânia (Gulliver 1963),

e os tiriki, no Quénia (Sangree 1959, 1965), possuíram, até praticamente meados do século xx, uma organização social e política masculina assente num sistema de classes de idade. Os indivíduos que entram juntos no sistema de classes de idade tendem a permanecer nele pela vida fora. No caso dos arusha, os jovens iniciados que entravam juntos na classe guerreira (*moran*) faziam o percurso juntos até chegarem à classe sénior. Estas classes, por sua vez, estavam divididas em subclasses por onde cada grupo de iniciados ia progredindo até chegar ao fim do sistema, o que acontecia quando os indivíduos chegavam à categoria de "velhos". Mas um dos exemplos mais ilustrativos da complexidade que um sistema de classes de idade pode atingir numa sociedade africana é o dos tiriki, pastores nómadas que habitam a região oeste do Quénia. Após a iniciação, todos os rapazes são integrados numa classe de idade que permanece aberta à entrada de novos membros por um período de quinze anos. Ao todo existem sete classes diferentes, mas apenas uma de cada vez permanece aberta para entrada de novos membros durante cada quinze anos. Quando uma classe fecha a entrada a novos membros, abre-se outra por igual período de quinze anos. Isto significa que temos ao todo sete períodos de quinze anos sucessivamente, um por cada classe, com as classes a sucederem-se até que a primeira volta a abrir para receber novos membros. Entretanto, decorreu um período de 105 anos (7x15). Os membros que entram na mesma classe permanecem ligados pela vida fora à medida que vão passando pelas quatro subclasses em que cada classe está dividida. A passagem de uma subclasse para outra dá-se a intervalos de quinze anos, coincidindo com o fecho de uma classe de idade e a abertura de outra.

Cada subclasse tem certos direitos e obrigações. A primeira subclasse, a dos guerreiros, servia tradicionalmente como uma unidade de defesa, e o prestígio dos seus membros media-se pelas suas proezas na luta contra os inimigos e na defesa do seu povo. Porém, sob o intenso contacto colonial, a "tradição" da guerra perdeu-se rapidamente devido à pacificação imposta pela autoridade colonial britânica e os jovens passaram a migrar para as cidades mais próximas para trabalhar ou estudar. A segunda subclasse, dos guerreiros seniores, não tinha grande coisa para fazer, a não ser ganhar experiência na administração dos interesses da comunidade, preparando-se para as responsabilidades que mais tarde assumiria. Uma das suas tarefas era presidir aos encontros de herdeiros após os funerais e decidir sobre a partilha dos bens do falecido. Os guerreiros seniores serviam também de enviados dos anciãos que governavam a aldeia aos anciãos de outras aldeias, constituindo uma

espécie de "corpo diplomático". Com a colonização e o consequente aumento da burocracia administrativa na sociedade tiriki, os guerreiros seniores passaram a ter a seu cargo a maior parte das tarefas administrativas e executivas que diziam respeito à vida da aldeia. A terceira subclasse, os seniores da justiça, tinha a responsabilidade de resolver as disputas locais, funcionando como uma espécie de tribunal de primeira instância. E, por último, a quarta subclasse, os seniores do ritual, era responsável por todas as cerimónias religiosas relacionadas com o culto dos antepassados, ao nível de cada família, da linhagem ou subclã, e também dos rituais cíclicos de âmbito comunitário. Esta subclasse presidia também às cerimónias de iniciação de todas as outras subclasses. Os seniores do ritual eram as pessoas que tinham o acesso privilegiado aos poderes mágicos e ao espírito dos antepassados. Ao longo do século xx, com o declínio progressivo do culto dos antepassados, as funções tradicionais dos seniores do ritual foram-se esvaziando ou adaptando ao contexto colonial e pós-colonial. Mas, apesar de tudo, os seniores responsáveis pelos rituais são quem continua a ter maior prestígio nas comunidades tiriki, como, aliás, acontece noutras sociedades do mesmo tipo.

Grupos de interesse

Os grupos de interesse representam uma forma de organização social característica sobretudo das sociedades urbanas e industrializadas, e constituem uma ameaça às estruturas sociais fundadas no parentesco e nas classes de idade. Cada vez mais, nas sociedades urbanas pós-modernas, as pessoas se associam para defender interesses comuns que não passam pela família nem por redes de parentesco (embora estas sejam importantes entre as minorias imigrantes, por exemplo). É vulgar os grupos de interesse colocarem pais contra filhos, maridos contra mulheres, e irmãos contra irmãos. No entanto, e devido à sua elevada maleabilidade e flexibilidade, os grupos de interesse não se limitam a invadir o tecido social urbano, aparecem também, cada vez com mais frequência, nas sociedades não-industrializadas onde o parentesco continua a ser a principal forma de estruturação e organização sociais.

É possível que os primeiros grupos de interesse tenham surgido com a emergência da agricultura, devido a esta, por vezes, exigir um tipo de organização produtiva e social que ultrapassava o âmbito da família e do parentesco. Na literatura antropológica tradicional, os grupos de interesse eram frequen-

tementе referidos como sendo de natureza voluntária, mas nem sempre é assim, podendo a participação ser forçada. Um bom exemplo é o recrutamento praticado pelas forças armadas, o chamado serviço militar obrigatório, sem o qual, frequentemente, os indivíduos não podem participar noutras instituições sociais, como o emprego. Os sindicatos, embora não obriguem os seus associados a inscrever-se, podem impedir os trabalhadores não inscritos de obter trabalho.

Existem grupos para todo o tipo de interesses comuns: recreativos, artísticos, de distinção hierárquica e prestígio, de defesa, ou económicos, isto para mencionar apenas os mais comuns. Nas sociedades tribais, tradicionalmente, os grupos serviam, por exemplo, para preservar certas tradições relacionadas com a história do povo, a língua, os usos e costumes. Na África Ocidental as chamadas "uniões tribais" ainda hoje servem um pouco esse propósito. Na América do Norte, certos grupos do mesmo tipo têm contribuído para a "manutenção" e o reavivar das "tradições" e "cultura" daqueles que se consideram os povos nativos norte-americanos. Outros grupos tinham um carácter mais ritual ou secreto, como, por exemplo, a Sociedade do Tabaco, dos índios crow, as sociedades secretas dos índios kwakiutl, na Columbia Britânica, ou o culto das bonecas kachina dos índios hopi, no Arizona. Existem também grupos de carácter militar como os Ex-combatentes do Ultramar Português, ou, nos EUA, os Veteranos do Vietname, ou de carácter "fraternal" e "sororal" como as repúblicas estudantis de Coimbra e de outras universidades europeias e norte-americanas. Os sindicatos e as cooperativas são também um tipo de grupos de interesse. Uma característica dos grupos de interesse é a sua ideologia de promoção do "bem colectivo", que pode ser de uma classe profissional, de um bairro, de uma aldeia, ou de uma cidade inteira, por exemplo.

Tal como noutras áreas, o contributo das mulheres para a formação de grupos de interesse foi durante décadas ignorado ou menosprezado por uma academia antropológica predominantemente masculina. Os antropólogos e outros analistas interessavam-se sobretudo pelos grupos masculinos. Algumas obras publicadas no início do século xx, como a do alemão Heinrich Schurtz (1863-1903), *Altersklassen und Männerbunde*[15] (1902), e a do norte-americano Hutton Webster (1875-1955), *Primitive Secret Societies* (1908), contribuíram

---

[15] *Classes Etárias e Associações Masculinas* (não existe tradução portuguesa).

para a consolidação da ideia de que homens e mulheres tinham uma psicologia social de grupo diferente. Enquanto as mulheres eram "associais", preferindo manter-se no seio da família e do grupo de parentesco e se interessavam, sobretudo, por questões relacionadas com a maternidade, os homens preferiam associar-se fora da família e, sobretudo, com outros homens, desprezando mais a esfera familiar e doméstica. As sociedades secretas eram vistas como uma manifestação específica da "natureza" masculina. As visões de autores como Schurtz e Webster reflectem bem a ideologia dominante no seio da classe média-alta europeia e norte-americana do princípio do século xx.

Muito provavelmente, os grupos de interesse nunca foram uma instituição estritamente masculina, apenas o facto de até meados do século xx a maioria dos etnógrafos serem homens contribuiu para essa ideia. Mas também é verdade que nalgumas sociedades as mulheres não tinham muitas oportunidades para formar grupos de interesses. Nessas sociedades, os homens estendiam as suas actividades, quer económicas quer sociais, para fora dos limites da aldeia, e isso criou condições para o desenvolvimento de grupos de interesse. Nas sociedades rurais, por exemplo, as mulheres tinham poucas oportunidades para desenvolverem uma vida social que ultrapassasse os limites da sua esfera doméstica, frequentemente isolada das outras esferas sociais. Os homens começaram por ter mais mobilidade devido à natureza das suas actividades: caça, comércio, e guerra, por exemplo. A diferença entre mulheres e homens não seria, assim, devida à diferente natureza da sua "psicologia", mas sim à diferente natureza das actividades que desempenhavam.

Alguns dos primeiros grupos de interesse eram de natureza militar, uma actividade que estava vedada às mulheres na maior parte das sociedades. Em alguns povos nativos norte-americanos, incluindo os da Liga das Cinco Nações, enquanto os homens passavam largos períodos em actividades fora da aldeia, as mulheres desenvolviam redes sociais exclusivamente femininas dentro da aldeia. Essas redes permitiam-lhes obter o mesmo tipo de recompensa emocional, afectiva, económica, ou outra, que os homens obtinham dos seus grupos de interesse. O contacto próximo das mulheres entre si, dentro da aldeia, permitia-lhes contar sempre com uma solidariedade mútua.

As mulheres desempenham também um papel importante em muitos dos grupos masculinos, além de terem os seus próprios grupos. Embora a Sociedade do Tabaco, dos índios crow, fosse uma organização tipicamente masculina, as mulheres podiam participar (Lowie 1935). Além disso, tinham também os seus grupos exclusivos. Em África, os grupos femininos têm um

papel cada vez mais importante na educação e libertação das mulheres em relação a um mundo social ainda dominado por preconceitos masculinos. Na Serra Leoa, os clubes de dança, onde homens e mulheres se misturavam, serviam para criar uma estrutura social de apoio aos mais necessitados através da angariação de fundos. Na Libéria, os agricultores kpelle possuíam até há pouco tempo escolas de iniciação, tanto para rapazes como para raparigas, em que o poder cerimonial era repartido de forma equilibrada entre homens e mulheres.

Nas sociedades pós-modernas há cada vez mais grupos femininos que lutam pelo interesse exclusivo das mulheres. O leque vai desde aqueles que promovem o simples convívio até aos que reivindicam direitos sociais e políticos ainda não reconhecidos pela sociedade. Existem hoje revistas e outras publicações femininas que ajudam a criar um universo social exclusivamente feminino. De certo modo, a emergência de grupos de interesse femininos, dos mais variados tipos, revela a libertação feminina do jugo familiar e da esfera doméstica e uma participação crescente na esfera política e social global por parte das mulheres. Uma das questões essenciais na distinção que é feita entre as sociedades tem a ver, precisamente, com o maior ou menor grau de participação das mulheres nas instituições associativas de cada sociedade. Em grande medida, o actual conflito ideológico entre o "Ocidente livre" e o "Islão opressor" tem a ver com os diferentes graus de participação das mulheres nessas sociedades.

Os grupos de interesse tornam-se mais importantes à medida que a família e o parentesco vão perdendo importância para a maioria das pessoas na maior parte das sociedades. Actualmente, uma grande parte das pessoas que precisa de ajuda, em todo o mundo, não pode recorrer à família, porque não a tem ou porque está demasiado longe dela, e depende apenas da ajuda de organizações de solidariedade social. Enquanto os grupos tradicionais de parentesco se organizavam para preservar as tradições e manter as estruturas inalteradas face à intrusão do mundo moderno, os grupos de interesse aceitam e integram essa intrusão, ajudando os seus membros a lidarem com ela social e economicamente. O desemprego, a doença (especialmente a sida), e até questões de educação e socialização obrigam as pessoas em regiões como a África ou o Sudeste Asiático a organizarem-se em grupos de interesse. A sua sobrevivência económica e social depende disso.

Como Kenneth Little (1964) observou em relação aos processos de urbanização na África Ocidental, o desenvolvimento da vida urbana implica não só a adaptação das instituições tradicionais ao novo contexto urbano como também o aparecimento de novas instituições capazes de

lidar com a vida económica e social nesse contexto. Geralmente, a vida urbana traz alterações profundas no estatuto social dos jovens e das mulheres, o que constitui um desafio ao domínio masculino e dos mais velhos. Um jovem camponês moçambicano que vai trabalhar para as minas de cobre da África do Sul começa a ganhar dinheiro e isso dá-lhe um poder que ele não tinha na sua aldeia. Quando volta, muitas vezes, desafia o poder dos mais velhos com o dinheiro e o estatuto que adquiriu na mina. O mesmo se passa com os jovens rapazes e raparigas que abandonam as suas aldeias migrando para as cidades em busca de trabalho assalariado. Em África, a migração das mulheres para as cidades para trabalhar na indústria ou nos serviços teve como consequência social, entre outras, passarem a ser elas a escolher o marido ou companheiro, respeitando cada vez menos a vontade dos pais e dos mais velhos. Assim, e de uma maneira geral, os mais novos libertaram-se do jugo dos pais e dos mais velhos, sendo agora estes que passam a depender daqueles, devido à monetarização das economias locais.

A vida urbana ensina aos migrantes novas formas de organização social, como a formação de grupos de interesse, entre outras, e com essa mais valia de capital social e cultural os migrantes podem liderar a reorganização da vida social local quando regressam à sua aldeia. Uma das formas de o fazerem é formarem grupos de interesse, que servem frequentemente de alavanca reivindicativa face ao estado e à administração local. Actualmente, os grupos de interesse são comuns quer no "Primeiro Mundo" quer no "Terceiro". As noções de "moderno", "tradicional", "rural", "citadino", "urbano", e outras do género, servem cada vez menos como instrumentos de análise, num mundo aceleradamente construído com pedaços culturais daqui e dali.

Igualdade *versus* desigualdade

Diz-se que uma sociedade está estratificada quando existem pelo menos dois grupos sociais distintos e um deles ocupa uma posição social superior à do outro. Como referido anteriormente, os primeiros sistemas sociais verdadeiramente estratificados terão surgido nas sociedades antigas do Egipto e da Mesopotâmia, e estão associados à emergência das primeiras sociedades-estado. Foi preciso um crescimento demográfico considerável para que os primeiros sistemas sociais estratificados surgissem.

Nas sociedades estratificadas, os grupos socialmente inferiores possuem menos privilégios e tendem a viver pior do que os grupos que ocupam o topo da pirâmide social. Os grupos inferiores têm normalmente que respeitar obrigações e deveres sociais rígidos e duros, enquanto os grupos superiores gozam geralmente de uma vida social mais fácil e de maior liberdade em relação às normas colectivas da sociedade. Mesmo nas "democracias ocidentais", onde teoricamente todas as pessoas têm os mesmos direitos e deveres e onde a igualdade tem uma representação ideológica muito forte, na verdade algumas pessoas são "mais iguais do que outras". A estratificação social representa a institucionalização da desigualdade social. Sem a existência de uma oposição social entre ricos e pobres, ou qualquer outra equivalente, não existiria um reconhecimento das diferenças sociais e, consequentemente, não haveria lugar para um sistema ideológico de estratificação social.

As sociedades estratificadas são o oposto das sociedades igualitárias. Nestas a ideologia social é de igualdade, comunidade e solidariedade. As sociedades de caçadores-recolectores são o melhor exemplo de sistema social igualitário. Os caçadores-recolectores vêem-se uns aos outros como iguais e ninguém está obrigado socialmente a prestar deferência a ninguém; todos se tratam de igual maneira, tendo em conta apenas algumas diferenças de idade e género. Nas sociedades estratificadas, as diferenças sociais são imediatamente perceptíveis pela deferência com que umas pessoas tratam as outras. Por exemplo, na administração pública os funcionários menores tratam os seus superiores hierárquicos usando expressões de deferência como "senhor doutor", "chefe", "senhor director", ou outras, que traduzem a aceitação de uma determinada hierarquização social. Em alguns países, a esfera académica ilustra de forma perfeita o modo de funcionamento das hierarquias sociais. Por exemplo, em algumas instituições académicas os docentes fazem questão de usar o seu grau académico antes do nome ("Dr." ou "Prof. Doutor"), mesmo em situações de contacto social informal. As pessoas estão assim a representar o sistema da hierarquia académica e a reafirmar constantemente, umas perante as outras, o seu lugar na estrutura burocrática de trabalho em que estão inseridas. Esta preenche grande parte da sua identidade social. Noutras escolas, as pessoas usam apenas o nome, evitando o título académico antes do nome, criando assim um clima de relacionamento social e profissional de aspecto igualitário, favorecendo a participação dos elementos mais jovens e mais abaixo na hierarquia. De uma forma geral, na Grã-Bretanha e nos EUA, as academias funcionam sem que

as pessoas andem constantemente a ostentar os seus graus e títulos académicos, permitindo um clima mais informal que favorece a participação de todos independentemente do seu estatuto académico. Isto não quer dizer que não existam hierarquias nessas academias, mas sim que elas não se manifestam de forma tão óbvia e intimidativa. Manifestam-se apenas quando é necessário e não de forma gratuita e constante. Isso é possível porque as esferas profissional e social estão mais separadas do que em que em academias como a portuguesa (se bem que existam grandes diferenças dentro desta).

Nas sociedades igualitárias apenas é tolerada alguma diferenciação social resultante do mérito individual. Por exemplo, se um caçador é melhor do que outro, isso pode garantir-lhe, em certos contextos, uma certa superioridade social. Mas essa superioridade não é extensível nem transmissível aos seus descendentes ou outros parentes seus, a menos que eles possuam o mesmo tipo de mérito. Isso garante que as únicas desigualdades sociais existentes são aquelas que resultam das diferentes capacidades individuais. Mas os menos capazes, tal como os mais, não formam um grupo à parte com menos ou mais direitos do que os restantes. Todos têm acesso ao que precisam para sobreviver no dia a dia.

O género, além da idade, é talvez o factor de estratificação mais universal, pois actua praticamente em todas as sociedades. De uma maneira geral, a desigualdade entre géneros anda a par e passo com outras formas de desigualdade e estratificação social. Nas sociedades onde existe um sistema de classes sociais muito diferenciadas tende a existir também maior desigualdade social entre homens e mulheres. As democracias mais igualitárias tendem a ser também as mais favoráveis à expansão dos direitos sociais das mulheres.

Classes e castas

Podemos definir uma classe social (se não entrarmos em grandes discussões sociológicas), como um conjunto de famílias ou indivíduos que ocupam uma posição semelhante na escala de prestígio aceite na sociedade em que vivem (Barber 1957). Dentro da mesma classe social, os indivíduos e as famílias não partilham o mesmo estatuto social e, por vezes, existem mesmo diferenças significativas quer entre indivíduos da mesma família quer entre famílias.

Não raras vezes, também, os membros mais abaixo numa classe confundem-se com os membros mais acima na classe imediatamente abaixo. Por exemplo, as famílias da classe média-baixa podem, aos olhos de um observador estranho à realidade social local, parecer iguais às famílias da classe baixa-alta.

De qualquer modo, nas actuais sociedades urbanas dificilmente se poderá estabelecer uma fronteira clara entre as diferentes classes sociais. O tecido social quer na sociedade europeia quer na norte-americana funciona mais como um contínuo do que como um conjunto de segmentos distintos. O número e a natureza das classes sociais que podemos encontrar na Europa e América do Norte depende em grande medida do critério e dos elementos que utilizarmos para estabelecer a distinção. Por exemplo, se tivermos em conta apenas aspectos como o rendimento e os padrões de consumo em relação a bens e serviços essenciais, podemos dizer que, de uma forma geral, quer na Europa quer na América do Norte existem três classes sociais: a classe baixa, a classe média, e a classe alta. Porém, se refinarmos um pouco o nosso critério e introduzirmos outros elementos rapidamente chegamos a uma subdivisão mais detalhada. Um exemplo clássico de análise é a divisão da sociedade norte-americana em nove classes, ou subclasses, sociais: a classe baixa, baixa-média e baixa-alta; a classe média-baixa, média, e média-alta; a classe alta-baixa, alta-média e alta (Warner & Lunt 1942). Se esta divisão detalhada corresponde de facto a grupos distintos na sociedade norte-americana é questionável, pelo menos em muitos aspectos da vida social. De qualquer modo, as análises mais detalhadas significam pelo menos o assumir por parte de quem as desenvolve que as sociedades industriais modernas e pós-modernas são demasiado complexas para poderem ser classificadas de forma rígida, e pouco dadas a generalizações muito amplas.

As castas representam um sistema emic de organização da sociedade em classes sociais (se entendermos as “classes sociais” como uma categoria etic). De uma maneira geral, os sistemas de castas são mais rígidos do que os sistemas de classes sociais. Numa sociedade de castas, a probabilidade de um indivíduo nascer, viver e morrer sem mudar de casta é muito grande. Isto significa que o estatuto social do indivíduo é em grande medida determinado pela posição social ao nascer. A sociedade indiana representa o exemplo perfeito do modelo de organização social de castas. A chave do sistema de casta é a endogamia, que obriga os indivíduos a casarem dentro da sua própria casta, limitando assim a sua mobilidade social. (Nas sociedades de classes,

pelo contrário, o casamento é uma das principais variáveis que determinam a mobilidade social, a par com a aquisição de qualificações com elevado valor de mercado). A cada casta está associada uma determinada actividade ou conjunto de actividades do mesmo tipo, tal como usos e costumes e rituais religiosos relacionados com noções de pureza e impureza. Embora na Índia existam milhares de subcastas diferentes (jâtis), todas elas se agrupam dentro de quatro grandes categorias: os brâmanes, que são os sacerdotes guardadores dos templos e dos valores espirituais e que representam o máximo da pureza humana na Índia; os kshatryas, que representam a casta guerreira; os vaishyas, que são a casta que tradicionalmente se encarrega da actividade económica e produção de riqueza; e os sudras, a casta constituída por todos aqueles que servem as outras três castas. De acordo com *As Leis de Manu*, existia uma quinta categoria constituída pelos candalas, aqueles que eram expulsos da sua casta por não respeitarem as normas rituais em relação à endogamia. Este grupo é vulgarmente referido na literatura sociológica como intocáveis ou párias, embora originalmente candalas fosse a designação apenas dos filhos de mulheres brâmanes com homens sudra. Para os intocáveis estão reservados os trabalhos considerados mais impuros na sociedade hindu, como, por exemplo, limpar as ruas dos dejectos humanos e das carcaças dos animais mortos. Embora a sociedade indiana actual seja cada vez mais vista de dentro como uma sociedade de classes, especialmente no meio urbano, e, por lei, não se possa fazer discriminação negativa com base na identidade de casta, o facto é que o próprio governo indiano reconhece na lei a existência de populações "atrasadas" que ainda obedecem ao tradicional sistema de "castas", "tribos", e "grupos de parentesco".

Em 1960, o governo da Índia publicou uma lista contendo os nomes das "castas", "tribos" e "grupos de parentesco", num total de centenas, que supostamente ainda existiriam e que teriam de ser protegidos pela administração como "minorias". A lista foi elaborada com base no reconhecimento que essas minorias faziam de si próprias. Hoje em dia, essas "castas" e "tribos" são alvo de medidas de discriminação positiva que visam a sua integração na sociedade indiana pós-moderna, como, por exemplo, o acesso preferencial aos empregos na administração pública e a representação política em assembleias locais. Em 1980, o *Report of the Backward Classes Commission*, ou *Mandal Commission Report*, como é mais conhecido, refere a existência de 3743 castas além daquelas que já tinham sido referidas pelas autoridades na lista de 1960. Isto mostra duas coisas importantes: a primeira, que as castas

afinal sempre existem; a segunda, que a sua natureza é demasiado complexa para se esgotar em quatro categorias[16].

Alguns analistas entendem que o sistema de castas não é exclusivo da Índia e de outras sociedades do subcontinente indiano e que podem encontrar-se sistemas semelhantes na África, e até no sul dos Estados Unidos no período que se seguiu à abolição da escravatura. Para esses analistas, "raça" e "casta" traduzem muitas vezes fenómenos de estratificação social semelhantes. A chamada *color bar* existente nos estados do sul dos EUA, e abolida por um acórdão do Supremo Tribunal somente em 1954, e que separava os brancos dos negros em todos os domínios da vida social, pode ser vista como uma barreira semelhante àquela que separa as castas umas das outras. Na África do Sul, durante o regime do *apartheid*, as pessoas negras e de origem asiática estavam separadas das brancas por legislação rígida que as impedia de frequentarem os mesmos locais públicos, de usarem os mesmos transportes, de casarem umas com as outras e de frequentarem as mesmas escolas. As "pessoas-de-cor" trabalhavam para os brancos e faziam as tarefas mais desagradáveis e mal pagas, estando-lhes vedada qualquer forma de mobilidade social ascendente. Um sistema social como o *apartheid* em pouco ou nada se distingue do sistema de castas da Índia (como aliás o próprio Ghandi reconhecia).

O antropólogo namibiano Robert Gordon (1990), cujo trabalho na Namíbia se estende por várias décadas, descreve de forma exemplar o modo como ali funcionava o sistema de *apartheid*, que, ao contrário do que é comum pensar-se, não existia somente na África do Sul. Na sociedade namibiana estruturada pelo sistema do *apartheid* existiam várias "populações" definidas de acordo com critérios de "raça" e "etnicidade". Os dois principais grupos eram os "brancos" e os "pretos" ou "africanos", como eram chamados, por vezes, eufemisticamente. Dentro da categoria dos pretos ou africanos existiam várias subcategorias que variavam de acordo com a classificação aplicada pelos brancos: "tribos", "povos", "nações", "grupos raciais" ou "grupos étnicos". Devido ao pouco contacto social que os brancos tinham com os africanos, todas aquelas subcategorias reflectiam uma construção identitária do "outro" feita à distância e sem conhecimento das diferentes identidades africanas que coexistiam na sociedade namibiana. A distinção entre as dife-

[16] Como exemplo de um estudo clássico sobre as castas na Índia veja-se Louis Dumont, Homo *Hierarchicus*: *le Système des Castes et ses Implications* (Paris: Gallimard, 1966).

rentes categorias étnicas era feita com base nas características físicas, língua, vestuário e outros marcadores semelhantes. As categorias funcionavam como estereótipos superficiais e pouco diziam sobre a identidade social das pessoas classificadas. Digamos que eram convenientes porque arrumavam uma larga população em meia dúzia de categorias facilmente utilizáveis num contexto multiétnico. Por exemplo, uma mulher "africana", ao atravessar as ruas de Windhoek, capital da Namíbia, cruzava-se com muitas pessoas, umas pertencentes à sua própria categoria étnica, outras não. Assim, o sistema de categorias raciais e étnicas permitia-lhe saber como tratar as diferentes pessoas com quem interagia diariamente. A categoria étnica a que cada pessoa pertencia determinava a maneira como devia tratar as pessoas de outras categorias e a maneira como devia esperar ser tratada pelos outros.

Uma grande parte da interacção existente entre "brancos" e "pretos" obedecia a regras muito formalizadas e que estavam implícitas na definição destas duas categorias sociais. O próprio ordenamento territorial reflectia a forma como a sociedade namibiana estava estruturada. Existiam áreas reservadas às diferentes categorias étnicas e raciais, mas todas elas eram administradas pelos "brancos", a categoria social acima de todas. Para saírem da área reservada à sua categoria étnica as pessoas precisavam de uma autorização especial. Um sistema de passes definia as áreas por onde se podiam movimentar.

A educação estava organizada de forma racial e étnica e a separação entre "brancos" e "africanos" era fundamental para a manutenção do *apartheid* como sistema social. O desporto era das poucas esferas onde brancos e africanos podiam actuar juntos, embora com alguns constrangimentos. As relações sexuais entre "brancos" e "pessoas-de-cor" não eram permitidas. Os brancos viam o contacto com os africanos como deletério e faziam os possíveis para o reduzir ao mínimo indispensável. Nos transportes públicos, por razões de custos, não existiam sistemas separados, mas os africanos tinham de viajar nos lugares da retaguarda (o mesmo acontecia nos estados do sul dos EUA ainda no final da década de 1950). Quando o transporte era feito por carrinhas de caixa aberta, os africanos ocupavam os lugares na caixa enquanto os brancos viajavam dentro da cabine.

Na sociedade namibiana, tal como na sul-africana, o uso de marcadores linguísticos para formalizar a distância social entre os diversos grupos raciais e étnicos era comum. Normalmente, os "pretos" tratavam os "brancos" como seus superiores, o que se exprimia pelo uso da palavra *bass* (patrão ou mestre em Afrikanner, do inglês *boss*). Quando um preto instruído se dirigia a um

branco, por vezes usava a designação *meneer* (equivalente ao português *senhor*), mas, frequentemente, isto causava uma reacção intempestiva por parte do branco, que considerava este tipo de tratamento demasiado próximo.

Qualquer sistema de estratificação social, quer seja de classes ou castas, assenta numa complexa diferenciação de papéis e no reconhecimento, por parte dos membros da sociedade, de que esses papéis têm valores sociais diferentes. Quanto mais complexa for a diferenciação de papéis mais complexo tende a ser o sistema de estratificação social. Enquanto nas sociedades de caçadores-recolectores uma diferenciação de papéis simples não dá lugar a uma sociedade de classes ou castas, nas sociedades agrárias e industriais, em que essa diferenciação atinge níveis mais elevados, a existência de classes sociais ou castas é um fenómeno social comum.

A existência de classes sociais ou castas é reconhecida de dentro das próprias sociedades em que existem (no seu próprio emic). Por exemplo, na sociedade portuguesa as "pessoas comuns" (por oposição aos "cientistas sociais") têm consciência da estratificação e das desigualdades sociais. O facto de os sistemas de estratificação social serem reconhecidos de dentro da própria sociedade levanta alguns problemas de análise sociológica. Isto porque nem sempre os pontos de vista dos próprios actores e do cientista social coincidem. Aquilo que para um observador, munido de um sistema etic, pode ser visto com uma situação de desigualdade e exploração, pode para os actores participantes, munidos do seu sistema emic, ser visto de forma diferente.

Nas sociedades industriais e pós-industriais, a existência de classes sociais manifesta-se de diferentes maneiras e em diferentes esferas. Na empresa os operários tendem a comer em espaços diferentes dos quadros e dos funcionários. Nos tempos de lazer têm também formas de ocupação diferentes. A importância da actividade profissional na definição da classe social é tão importante que a literatura sociológica das décadas de 1940 e 50 introduziu as categorias "colarinho azul" e "colarinho branco" como forma de classificar as diferenças sociais entre "classe média" e "classe operária". O tipo de residência e a área residencial são também importantes indicadores da classe social a que se pertence, não só para as pessoas que em geral fazem parte do sistema de estratificação social mas também para os cientistas sociais, que também ocupam uma posição social na sociedade onde vivem, é frequentemente a que analisam.

Como a percepção de classe é determinada por certos símbolos, as pessoas frequentemente tentam enganar-se umas às outras manipulando esses

símbolos. Um funcionário público que ganha apenas duas vezes o salário mínimo pode comprar um carro e vestir roupas de modo a ser confundido com os funcionários de nível superior. Mas o contrário também acontece, embora mais raramente. Às vezes convém aos ricos ostentar sinais de uma vida mais humilde para esconder a sua verdadeira posição social; por exemplo, quando se sentem perseguidos politicamente ou quando os "pobres" ameaçam tirar-lhes a riqueza, como acontece hoje em muitas regiões da América do Sul (outros exemplos podem ser facilmente encontrados).

Mobilidade social

Numa grande parte dos casos, a existência de um sistema de estratificação social implica que haja formas de mobilidade social ascendente e descendente. Nenhum sistema é completamente definitivo e rígido, pois as pressões sociais acabariam por ser demasiadas e toda a estrutura social desabaria. Aliás, algumas das grandes transformações sociais foram motivadas pela falência dos sistemas que impediam a mobilidade social. Estes levam, geralmente, ao descontentamento social de grande parte da população e ao ruir da estrutura social vigente.

Em alguns casos, a "modernização" induzida pela globalização industrial e económica nas áreas até aqui mais isoladas tem contribuído para o desmoronar de certas estruturas sociais, ou, pelo menos, para o aumento das tensões sociais locais. No Rajasthan, na Índia, por exemplo, quem possui a maior parte das terras possui também o controlo político e social das comunidades rurais. Os possuidores de terras pertenciam geralmente às castas superiores (brâmane e kshatria). Mas, actualmente, e depois que a Índia obteve a independência do Reino Unido e se tornou uma "democracia", a maior parte das terras do Rajasthan tornaram-se propriedade de castas inferiores (sudras). Estas arrendam as terras à população de casta brâmane, considerada mais pura e superior na hierarquia social hindu tradicional. A contradição está no facto de os "inferiores" sociais serem proprietários de terras e comprarem o trabalho dos que são seus "superiores" sociais. As leis do ritual hindu estão em conflito com as leis da economia local. Como se isso não bastasse, ao mesmo tempo, um grupo da população que se dedica ao manuseamento das peles dos animais mortos, uma actividade considerada muito impura, aproveitou a democratização da Índia para reivindicar o estatuto de brâmane, argu-

mentando que, tendo sido brâmanes no passado, foram destituídos da sua posição por fazerem os trabalhos impuros, obrigados pelas circunstâncias históricas da economia local e do colonialismo.

No sistema das castas da Índia a ascensão social não pode ser individual, ou seja, um indivíduo não pode circular de uma casta para outra. O que por vezes acontece é que uma categoria inteira de indivíduos pode em determinadas circunstâncias conseguir uma promoção social e ascender ao estatuto de uma casta superior. A mobilidade individual apenas existe na forma descendente. É possível um indivíduo sozinho ser expulso da sua casta e engrossar a população de intocáveis ou párias. O mesmo é verdade para uma família ou até para um grupo dentro de uma comunidade local.

O sistema de castas tem resistido aos ventos da democratização devido ao facto sociológico de continuar a ser uma representação colectiva da hierarquia social aceite pela maioria da população hindu. Os mais desfavorecidos socialmente tentam sobretudo lutar por uma posição melhor dentro do sistema e não pela sua destruição. As castas representam uma ordem social em que a maior parte dos hindus acredita porque acha que foi determinada pela divindade e não pode ser alterada pelo homem.

Enquanto a sociedade de castas hindu é considerada fechada, devido à difícil mobilidade social ascendente, as sociedades de classes europeia e norte-americana são consideradas abertas pela teoria sociológica dominante. Porém, mesmo nas “democracias industriais” a mobilidade social é limitada e a prática é bastante diferente da ideologia. Para uma grande parte das famílias europeias e norte-americanas a mobilidade ascendente de uma geração para a seguinte consiste na subida de apenas um degrau na escada social. A descida também é normalmente progressiva. Em qualquer dos casos, a ideologia social das sociedades de classes tende a reter os exemplos mais positivos, em geral individuais, como o da criança que nasce no bairro da lata ou no meio rural “atrasado” e se torna um magnata da indústria ou um desportista de elite (ou o actor que chega a presidente). Estes exemplos servem para reforçar a ideia de que estas sociedades assentam na meritocracia: se uma pessoa tiver qualidades, quiser e lutar por isso, pode ascender na escala social. Os milhares de famílias que ano após ano se mantêm numa posição social baixa ou, pior, descem ainda mais baixo, não são registados nesta representação ideológica da mobilidade social.

A mobilidade social está estritamente relacionada com o tipo de organização familiar existente em cada sociedade e em cada época histórica. Em

algumas sociedades, onde o indivíduo está fortemente integrado na família e esta funciona como grupo de interesses sociais e económicos, a mobilidade individual torna-se mais difícil, pois a família tende a travar a ascensão individual, quer pelo seu peso social negativo quer pela resistência organizada e consciente por parte dos seus membros para contrariar as "fugas" sociais isoladas. Quando o indivíduo tem obrigações sólidas de solidariedade para com a família torna-se difícil ascender socialmente sozinho deixando a família para trás. Nas sociedades industriais pós-modernas, a mobilidade social ascendente é mais fácil para indivíduos isolados ou pequenas famílias nucleares. O facto de cada indivíduo ter cada vez menos obrigações sociais para com os outros membros da família, e esta ter cada vez menos importância para um grande número de pessoas, favorece a ascensão individual. Esta é cada vez mais uma função de estratagemas e méritos individuais – o que não quer dizer que as famílias não possam ter um papel estratégico importante, sobretudo as famílias ricas. Para uma grande parte das pessoas em qualquer sociedade pós-moderna ascender socialmente implica casar com alguém numa situação melhor, lutar pelos empregos mais bem remunerados e cortar os laços sociais com os familiares que vão ficando para trás durante o processo de ascensão social. A mobilidade residencial ajuda a separar os que permanecem na mesma posição dos que ascendem socialmente. Em Portugal, nos últimos trinta anos houve grande mobilidade residencial, encontrando-se hoje uma geração urbana a viver em prédios e moradias individuais enquanto os seus pais viviam em casas camponesas, num mundo rural hoje quase extinto.

Em qualquer sociedade, à existência de um sistema de estratificação social está associada uma ideologia ou cosmologia que o sustenta. Nenhuma forma de estratificação é duradoura se não for aceite pela maior parte das pessoas que a ela estão sujeitas. As ideologias ou cosmologias de hierarquização social podem assumir formas diversas. Uma das mais comuns é a religião. Na Índia, o facto de os hindus acreditarem na reencarnação e na existência de um deus que é responsável pela atribuição do lugar de cada um na sociedade prepara as pessoas para a aceitação de uma posição social desfavorável, cheia de privações e sofrimento. As castas inferiores aceitarão a ordem social enquanto acreditarem que ela é determinada superiormente por deus. A ideia da reencarnação serve de almofada às tensões sociais, pois a população que pertence às castas que vivem pior pode acalentar a esperança de, no futuro, reencarnar numa casta superior e viver melhor. Da mesma forma, a situação

miserável das castas inferiores é entendida como um castigo divino pelo seu mau comportamento e falta de pureza em existências anteriores. Temos de convir que é um sistema ideológico de grande efectividade, pois ajudou a manter a estrutura fundamental da sociedade hindu ao longo de milhares de anos.

Para um hindu ortodoxo, a posição de cada casta é o resultado do cumprimento, ou não, das normas religiosas e não o resultado de "acidentes" ou "azares", como pode parecer a um observador não-hindu. Enquanto na Índia a desigualdade social é vista com uma forma de justiça divina – uns são mais puros do que outros e, portanto, devem estar socialmente acima –, na América do Norte e na Europa a desigualdade social é deslegitimada pela ideologia democrática, ao mesmo tempo que toda a gente reconhece que na prática as desigualdades sociais existem. Na Índia, a maior parte das pessoas acredita que se tiver uma vida pura acabará por reencarnar numa casta superior, na América do Norte e na Europa a maior parte das pessoas acredita que apesar de todos serem iguais existirão sempre uns mais favorecidos do que outros. Além disso, na América do Norte e na Europa, a ascensão social é entendida como algo que apenas pode ser concretizado em vida e não está associada à pureza, pelo contrário, muita gente acredita que quanto mais "impuro" se for mais alto se consegue subir na escala social.

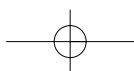
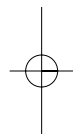
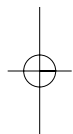
Nas sociedades industriais pós-modernas a estratificação social está intimamente relacionada com a estratificação da riqueza: quanto mais riqueza se possui maior prestígio se tem. Não porque o dinheiro seja sempre uma fonte de prestígio, mas porque ele pode comprar tudo, inclusive os objectos simbólicos e os comportamentos que conferem prestígio social. A arte de subir na escala de prestígio das sociedades pós-modernas não está na forma como se adquire o dinheiro, ainda que isso seja importante, pois umas formas conferem prestígio enquanto outras não, mas sim no saber trocá-lo pelos símbolos certos. Algumas pessoas e famílias, menos conhecedoras dos jogos de valor dos símbolos de prestígio social, nunca chegam a perceber porque é que apesar de terem muito dinheiro nunca alcançam grande prestígio, nem porque lhes são vedadas certas esferas sociais. A razão é simples: não adquiriram os símbolos de prestígio adequados. Estes, dependendo da esfera social em questão, tanto podem ser carros de luxo, certos comportamentos, arte, livros, como outros objectos de valor social variável. Nos EUA dos finais do século XIX, princípios do século XX, muitos novos-ricos gastaram dinheiro em museus, salas de teatro e universidades, tornando-se mecenas e conseguindo

assim o prestígio que a riqueza adquirida, por exemplo, como magnatas da indústria do aço ou do caminho-de-ferro, não lhes garantia.

Nas sociedades "primitivas" a hierarquização e o prestígio sociais estão, frequentemente, associados a coisas que pouco ou nada têm a ver com vantagens e interesses económicos. Por exemplo, entre os hopi ou os iroqueses, a superioridade social de umas linhagens em relação às outras tem apenas a ver com questões rituais ou outras funções especiais e nada com riqueza ou interesses económicos. Formas de hierarquização e estratificação sociais inicialmente estabelecidas na esfera ritual e noutras esferas sociais que não a económica acabaram por dar origem a formas de estratificação político-económica. Por exemplo, os maias, na América Central, que começaram por ser uma sociedade de agricultores com uma organização social francamente igualitária, assente no parentesco, acabaram por se transformar numa sociedade estratificada e hierarquizada. Ao que parece, a sua complexa estratificação social teve origem nos complicados rituais religiosos que realizavam para garantir o controle da chuva (a sua agricultura dependia dela). Essa complexidade abriu caminho à emergência de uma elite religiosa encarregue do culto, que acabou por se tornar, com o tempo, na elite política dominante (Haviland 1975). Foi a esfera ritual e religiosa que abriu o caminho a uma elite que se tornou na prática a elite política dominante.

Frequentemente, factores de ordem racial e étnica ajudam a estruturar e a estratificar as sociedades, quer sejam castas, classes ou quaisquer outras definidas na ideologia local de estratificação social. O principal problema da estratificação social é o facto de ela permitir, com relativa frequência, que um pequeno grupo de pessoas ou famílias subordine o resto da população aos seus interesses particulares. Ao contrário do que muita gente pensa, isso pode acontecer mesmo nas sociedades mais "democráticas" do mundo. A ideologia democrática é hoje o principal instrumento de controlo político por parte das elites locais e serve para legitimar desigualdades sociais que, em muitos casos, se agravam em vez de diminuírem (ao contrário do que apregoam as elites "democráticas" governantes). Contudo, a grande vantagem da ideologia democrática é que faz as pessoas crerem que a sua posição social depende do mérito do seu desempenho, deixando-as assim livres para lutarem pela melhoria da sua condição social, estudando ou tentando encontrar trabalho melhor remunerado.

Na verdade, não há sociedades-estado democráticas. Dominadas por ideologias "democráticas", "totalitárias" ou outras, todas as sociedades indus-

triais pós-modernas possuem complexos sistemas de estratificação social que geram desigualdades sociais sem paralelo nas sociedades "primitivas". Uma das tarefas mais importantes da antropologia cultural e social, no que respeita aos sistemas de estratificação e mobilidade social, é desmontar as ideologias e cosmologias sociais que os sustentam. Isso explica, em parte, porque razão alguns antropólogos culturais e sociais acabam por se tornar activistas sociais.

6
ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E CONTROLO SOCIAL

De uma forma geral, para os cientistas políticos o estudo da organização política começa com os estados antigos da Grécia e Roma, aqueles onde a "Europa Ocidental" situa a sua fundação primordial como "civilização". Porém, o aparecimento do estado representa apenas o culminar de um processo de organização política centralizadora, que se desenrolou ao longo de milhares de anos, e não as origens da organização política. A política, no sentido da disputa e da partilha do poder nas sociedades, começou a fazer-se há pelo menos centenas de milhar de anos, no Paleolítico. A organização política tanto pode ter a ver com a organização de uma caçada como com a constituição de um exército. Ela reflecte um sistema de relações sociais capaz de assegurar a coordenação e regulação do comportamento colectivo, sobretudo nos aspectos em que esse comportamento está relacionado com a necessidade de manutenção de uma ordem pública.

O governo das sociedades é a instituição que traduz na prática a sua organização política. Nas sociedades urbanas os governos são compostos por vários estratos: uma elite define as políticas, e milhares de funcionários e burocratas governamentais tratam de as pôr em prática. Mas nem todas as sociedades possuem uma organização política tão complexa como a portuguesa, por exemplo.

As instituições políticas e os governos podem ser mais ou menos centralizados. As monarquias absolutas europeias, que duraram até às revoluções sociais dos séculos XVIII-XIX, foram regimes considerados absolutos devido à concentração de poder numa só pessoa, o monarca. A França de Luís XIV é, frequentemente, apontada como o paradigma do poder absoluto. O próprio rei declarou "O estado sou eu", o que é revelador de uma ideologia social de poder assente na personalização do mesmo. Na figura de Luís

XIV juntavam-se todos os poderes do estado: judicial, legislativo e executivo. Na prática o rei não decidia tudo sozinho e tinha de enfrentar aquilo que hoje se designa por "grupos de pressão", que procuravam acautelar os seus interesses junto das decisões do monarca. Apesar disso, o poder que Luís XIV tinha de determinar o destino do estado era muito superior ao que o presidente norte-americano, ou de qualquer outro grande estado industrial pós-moderno, tem para o fazer. Mas o mais importante para a França de Luís XIV, como para qualquer outra monarquia absoluta, não era se o rei governava sozinho, mas o facto de os franceses pensarem que sim. A monarquia absoluta durou enquanto a sua legitimação ideológica foi suficientemente forte para manter as pessoas dominadas pela ideia de que era "natural" (ou "divino") um homem mandar e dispor absolutamente de todos os outros. Mas as razões da falência da monarquia e de outros regimes absolutos não foram só ideológicas. A emergência de um modo de vida comercial e industrial novo, a partir dos séculos XVI-XVII, genericamente designado por capitalismo mercantil (mais tarde industrial), mostrou-se incompatível com governos de tipo absoluto.

Entre a monarquia absoluta de Luís XIV e as complexas democracias industriais pós-modernas existe uma grande variedade de "regimes políticos". Para os antropólogos, estudar a organização política das sociedades significa perceber os mecanismos com que a ordem social é construída e mantida com níveis toleráveis de tensão social. As instituições políticas assumem diversas formas, de acordo com os diferentes tipos de sociedade. Por exemplo, os bandos e as tribos possuem sistemas políticos descentralizados, enquanto as chefaturas (*chiefdoms*) e os estados são exemplos de sistemas políticos centralizados.

Sistemas descentralizados

A maior parte da humanidade que já viveu até hoje fê-lo durante o Paleolítico, sob um regime político muito descentralizado: o das sociedades-bando de caçadores-recolectores, de que os !kung, que habitam o deserto do Kalahari, são ainda hoje um bom exemplo. Sociedades como os !kung não possuem verdadeiros chefes, apenas líderes conjunturais. Os únicos instrumentos sociais de estruturação política são o casamento e o parentesco. A economia dos caçadores-recolectores é de subsistência e não produz excedentes, o que

torna desnecessária uma estruturação política mais complexa. A pouca riqueza dos !kung dispensa uma estrutura política reguladora, pois não existem razões para grandes conflitos. Os líderes, nestas sociedades, não possuem grande poder, embora possam ser designados na sua língua como "grande homem" ou "grande mulher". Nenhum líder numa sociedade-bando pode subjugar os que o aceitam à sua vontade e interesse pessoais. Ele não possui qualquer controlo sobre o comportamento dos outros. Esse controlo cabe à opinião pública, que se exprime pelo falatório. Quem se desvia das normas é falado, o que é geralmente suficiente para fazer o prevaricador voltar ao caminho certo.

As decisões mais importantes são tomadas democraticamente e resultam de um consenso entre os adultos do grupo, incluindo as mulheres, e os dissidentes podem sempre abandonar o bando e integrar outro onde tenham parentes. Os bandos são pequenos grupos constituídos por várias famílias nucleares, que acampam temporariamente em espaços onde existem recursos exploráveis pela sua tecnologia simples. Por vezes, os bandos dispersam-se em famílias, de modo a fazerem face à escassez de recursos. Dividem-se para sobreviver, voltando mais tarde a juntar-se quando os recursos se tornam mais abundantes. Estes dependem normalmente da sazonalidade. Os bandos são, no fundo, grupos de parentesco em pequena escala. A maior parte dos casamentos faz-se dentro do próprio bando ou com membros de bandos vizinhos. A definição territorial dos bandos é pouco ou quase nada institucionalizada: não existem placas, cercas, ou letreiros a dizer "propriedade privada". Até há cerca de 10 mil anos era assim que toda a humanidade vivia.

A população de uma sociedade-bando raramente ultrapassa a centena, o que torna possível todas as pessoas conhecerem-se, tal como numa pequena aldeia. Isso facilita a cooperação e a solidariedade e desincentiva o individualismo e a aldrabice. Não são precisos tribunais ou quaisquer outras autoridades para resolver os poucos conflitos de interesses que vão surgindo, estes resolvem-se pela negociação directa entre as partes ou pela mediação de familiares. Quem se mostrar muito intransigente é ridicularizado e se persistir pode mesmo ser posto fora. O equilíbrio colectivo prevalece sempre sobre o interesse e o capricho individuais. Para se ser líder político numa sociedade-bando é preciso, antes de mais, ser-se capaz de criar consensos, de saber ouvir e decidir com base na vontade da maioria. Um líder que desrespeite a vontade da maioria ou tente levar os seus seguidores a fazer coisas contra-vontade rapidamente cai em desgraça.

Entre os !kung, o líder chama-se *kxau*, que significa “dono”. No entanto, ele não é dono de nada em particular, apenas personifica a posse do território que o bando ocupa temporariamente. O seu papel é particularmente importante quando o bando tem de mudar de território. Cabe ao líder conduzir o grupo para um território onde os recursos sejam mais abundantes, mas se fizer uma má escolha os outros poderão não o seguir mais. Quando um líder abandona o grupo ou toma decisões erradas os seus seguidores deixam de confiar nele e procuram um novo líder entre eles. Quando um bando se muda para um novo território, o único privilégio que o líder tem é o de poder escolher primeiro que todos o sítio onde fazer a sua fogueira. Um líder !kung não organiza caçadas, trocas de presentes, ou actividades produtivas, nem tem qualquer poder de decisão em relação aos casamentos dentro do grupo. Nas sociedades-bando a maneira mais comum de evitar conflitos graves é abandonar o grupo. E isso aplica-se ao próprio líder. Quando as coisas começam a correr mal para um indivíduo ou uma família, a solução é procurar outro grupo que os aceite. A leveza da estrutura política destas sociedades permite uma grande mobilidade, quer geográfica quer social.

A organização tribal representa um nível um pouco mais complexo de estruturação política. As tribos resultam da agregação de pequenos grupos de parentesco, que podem formar uma pequena federação de sociedades-bando ou uma aldeia. Para se organizarem sob a forma de tribos, os pequenos grupos têm de abdicar de parte da sua soberania e, portanto, só o fazem conjunturalmente e quando isso lhes traz alguma mais valia social e económica não obtenível enquanto grupo isolado. Cada unidade de parentesco pertencente a uma tribo possui uma determinada autonomia territorial, que corresponde, normalmente, a uma aldeia ou acampamento. A organização tribal é relativamente informal e tem um carácter temporário. Geralmente, dura enquanto é precisa e a sua emergência pode ser motivada pela necessidade de juntar esforços para aproveitar recursos sazonais, como a caça e a pesca, ou de resolver determinados problemas, como o de afastar competidores mais distantes. A liderança tribal é geralmente informal, como acontece com os índios navajo, nos estados norte-americanos do Arizona, Novo México e Utah. Um líder navajo é respeitado pela sua sabedoria e integridade moral, que se mostram nas decisões pessoais e de grupo que vai tomando ao longo da vida. Um chefe não é visto com uma autoridade central, mas sim como a voz do consenso de toda uma aldeia ou tribo. As tribos e os seus conselhos, ao contrário dos partidos políticos nas sociedades urbanas pós-modernas,

regem-se pela ideia de que a obtenção de consensos é fundamental para a manutenção do equilíbrio da organização política e da sociedade em geral. Existe nas sociedades tribais uma ideologia e uma cosmologia de medo dos conflitos, quer políticos quer familiares. Essa ideologia é reforçada pela crença de que as doenças e outros males são causados por comportamentos anti-sociais. Os conflitos de interesses e as querelas políticas e sociais tendem a ser ultrapassados rapidamente. Existe a ideia errada de que as sociedades tribais eram violentas e que a guerra era uma das suas actividades mais frequentes. Porém, isso aconteceu sobretudo após a colonização, devido aos desequilíbrios introduzidos pelo afluxo de bens não produzidos localmente, especialmente armas de fogo. Na maior parte dos casos, as cosmologias locais foram destruídas tão rapidamente que não houve tempo para a sua substituição por outras adaptadas à nova situação. Privadas do seu modo de vida tradicional, muitas sociedades tribais entraram num processo de entropia social e política que culminou, em muitos casos, com o seu desaparecimento.

A organização política das sociedades tribais é, geralmente, de tipo clânico. Isto significa que a política é feita por um grupo de pessoas relacionadas por um parentesco fictício, pois acreditam descender de um antepassado comum que não pode ser demonstrado. Os clãs são unidades políticas governadas por um conjunto de homens mais velhos (as mulheres podem ter participação nalgumas decisões importantes) que toma decisões em nome da aldeia ou aldeias que formam a totalidade da tribo. Geralmente, quando existem várias aldeias os membros do conselho de anciãos estão espalhados por todas elas de modo a estabelecerem uma ligação política entre elas. Os conselhos de anciãos são importantes sobretudo quando a tribo tem de lidar com o mundo exterior ou quando surge uma questão interna que envolve o interesse de todas as aldeias.

Por vezes a organização política clânica das tribos é apenas um sistema de segmentação e oposição complementar do tipo descrito e analisado por Evans-Pritchard (1940) entre os nuer, no sul do Sudão, e mais tarde redefinido por Marshal Sahlins (1968).

> A falta de órgãos de governo entre os nuer, assim como a ausência de instituições legais de liderança avançada e, geralmente, de vida política organizada, são notáveis. (...) A anarquia ordeira em que vivem está perfeitamente de acordo com o seu carácter, pois é impossível viver entre os nuer e conceber a existência de governantes que os governem. (...) Os nuer são

> o produto do crescimento em condições duras e igualitárias, profundamente democráticas, e que facilmente dão origem à violência. Este espírito turbulento acha qualquer forma de constrangimento irritante e nenhum homem nuer reconhece a superioridade de outro. A riqueza não faz qualquer diferença. Um homem com mais cabeças de gado é invejado mas não é tratado de forma diferente que outro com menos. O nascimento não faz qualquer diferença. (...) Não existe senhor ou criado na sociedade nuer, apenas iguais que se olham a si mesmos como a mais nobre criação de Deus. (...) Entre os nuer, até mesmo a suspeita de uma ordem irrita um homem, (...) ele não se submeterá a nenhuma autoridade que vá contra o seu próprio interesse e não se considerará obrigado em relação a nenhum outro homem (E. Evans-Pritchard 1940:181-182, trad. minha).

Aquilo a que Evans-Pritchard chamou o sistema de segmentação e oposição complementar, Sahlins considera uma forma de as sociedades sem estado e instituições políticas centralizadas conseguirem expandir o seu território fazendo a guerra com os seus vizinhos. Embora, no caso dos nuer, se tratasse mais de defender o território em relação à expansão dos seus vizinhos, os dinka. Resumidamente, o sistema de segmentação e oposição complementar funciona da seguinte forma: existem várias linhagens, umas maiores e outras mais pequenas; essas linhagens, embora existam como unidades autónomas, podem integrar-se de maneira a formarem unidades maiores em caso de necessidade; enquanto unidades separadas elas competem entre si pela defesa do seu interesse particular, mas assim que surge uma ameaça comum juntam-se para defenderem aquilo que vêem como o interesse de todos. No fundo, todas as linhagens se ligam entre si por um grau de parentesco que nuns casos é real e noutros fictício. Como nenhuma linhagem reconhece superioridade política a qualquer outra, os conflitos de interesses resultam, por vezes, em guerras internas sangrentas, frequentemente relacionadas com homicídio ou adultério. Quando um conflito eclode, cada membro da sociedade nuer toma o partido da linhagem que lhe está mais próxima. Sendo a organização social nuer dominada pelas estruturas de parentesco, isto significa que, em princípio, dois irmãos se uniriam contra um primo, mas também que os irmãos e os primos se uniriam contra quaisquer parentes mais afastados na rede de parentesco. Como dizem os árabes: “Eu contra o meu irmão. Eu e o meu irmão contra o meu primo. Eu, os meus irmãos e os meus primos contra o meu tio. E todos nós contra o invasor estrangeiro”.

Como as linhagens nuer não reconhecem superioridade negocial umas em relação às outras é necessária a intervenção de uma instituição interme-

diária. Essa instituição, no caso dos nuer, é a sociedade dos homens pele-de-leopardo. Esta possui um chefe cujo traje é uma pele de leopardo e que se encarrega de mediar as disputas entre as linhagens, procurando obter o acordo das partes antes de estas se envolverem em conflitos sangrentos. O perigo das disputas é que elas podem facilmente alastrar através da rede de parentesco devido ao facto de as linhagens funcionarem como segmentos de um sistema global integrado. Por exemplo, se alguém mata uma pessoa, as unidades de parentesco da vítima e do ofensor são imediatamente envolvidas na questão. Os chefes pele-de-leopardo, estando fora do sistema das linhagens e clãs, desempenham o papel de mediadores neutros. No caso dos nuer, a sociedade dos homens pele-de-leopardo funciona como uma organização reguladora independente das linhagens e grupos de parentesco.

Esta forma de organização política, característica dos nuer e de outros grupos semelhantes, representa uma forma funcional de resolver conflitos de interesses na ausência de instituições políticas e governamentais centralizadoras (tribunais, por exemplo). O principal papel do chefe pele-de-leopardo é convencer as partes envolvidas a acordarem uma forma de indemnização que envolva, por exemplo, o pagamento em cabeças de gado, em vez de se envolverem numa longa sucessão de vinganças com prejuízo de todos. Como forma de compensação existe o chamado "preço-de-sangue", que representa o valor de uma vida, geralmente pago em cabeças de gado. Os nuer e outros grupos semelhantes procuram a todo o custo chegar a um entendimento antes de se envolverem numa sucessão de vinganças familiares. Porém, nenhum chefe pele-de-leopardo possui poder para forçar o acordo entre as partes envolvidas num conflito. Ele depende estritamente da sua capacidade dissuasória e persuasória.

A existência de uma gradação etária nas sociedades-bando ou tribais também favorece a emergência de uma organização política descentralizada. O sistema de divisão social em classes de idade coloca os indivíduos em grupos diferentes consoante a idade e cria condições para uma incipiente especialização política. A divisão principal faz-se entre a população masculina jovem e a população masculina mais velha. Os "novos" e os "velhos", como são designados em muitas sociedades. Os "novos" formam uma linha da frente que tem por detrás os "velhos". Por exemplo, na guerra são os homens novos que combatem e os mais velhos que tomam as decisões mais importantes. A justiça é também geralmente decidida pelos mais velhos. As classes de idade são uma instituição política que pode ter um papel determinante na organização de sociedades pequenas.

Além das classes de idades, os grupos de interesse têm também importante papel na estruturação política dos sistemas descentralizados. A estruturação política assente em grupos de interesse masculinos pode ser observada em regiões muito diferentes como a África, a Melanésia, a Índia e a América do Norte. No século XIX, nas grandes planícies norte-americanas, os cheyenne foram o exemplo de como uma sociedade-bando se pode organizar de forma militar. Os cheyenne possuíam sete sociedades militares ou clubes de guerreiros, onde se inseriam todos os homens pertencentes à nação cheyenne. Quando cresciam e se tornavam aptos para guerrear, os jovens eram convidados a integrar um dos clubes de guerreiros. Cada clube possuía a sua insígnia particular, ritos e cânticos próprios. Os clubes não se limitavam a organizar-se para a guerra, tinham também outras funções sociais. Organizavam, por exemplo, a mudança de acampamento de uma aldeia e faziam cumprir as regras contra a caça furtiva ao bisonte (as caçadas eram feitas em grupo e ninguém podia caçar sozinho). Durante as cerimónias militares os clubes de guerreiros eram chamados a realizar uma espécie de tatu militar.

A importância destas sociedades militares resulta de elas servirem um propósito integrador que estava muito para além da actividade guerreira. Elas foram uma forma de mobilização política que permitiu a algumas nações índias ultrapassar as limitações estruturais das pequenas sociedades-bando e organizar-se de forma a enfrentarem a ameaça da colonização.

Na Melanésia encontram-se algumas das sociedades que melhor ilustram como, a partir de estruturas descentralizadas, terão surgido estruturas políticas mais centralizadas. Aí, as aldeias são geralmente chefiadas por um homem que nas línguas locais é designado por "grande homem". Estes chefes procuram combinar, na dose certa, o interesse comunitário com o seu interesse particular. A sua política assenta na esperteza para adquirir uma certa vantagem, nunca demasiada, em termos de riqueza, e usá-la para fazer os outros depender de si. Os chefes melanésios não herdam a sua posição nem são eleitos ou escolhidos, antes emergem devido ao facto de as outras pessoas começarem a segui-los. A certa altura têm um grupo de apoiantes que legitima a sua ligeira supremacia em relação aos restantes membros da aldeia. Os kapauku, que vivem na região oeste da Nova Guiné, são um exemplo deste tipo de estrutura política (Pospisil 1963).

Um "grande homem" kapauku chama-se na língua local *tonowi* e actua como o chefe da aldeia. Trata-se, geralmente, de um homem mais rico do que os restantes e é considerado pelos outros uma pessoa de sucesso. Na socie-

dade kapauku, ao contrário dos !kung, o segredo de um chefe não é a generosidade ilimitada. O *tonowi* tem de, ao mesmo tempo que é generoso quanto basta para captar a simpatia e o apoio dos habitantes da sua aldeia, ser capaz de acumular dinheiro (os kapauku têm um sistema monetário próprio em que determinados tipos de conchas servem de moeda) que depois cede aos outros sob a forma de empréstimo. Esses empréstimos embora não rendam juros e raramente sejam resgatados servem para que as outras pessoas se sintam obrigadas para com o *tonowi* e façam geralmente aquilo que ele quer. Se um chefe se recusar a emprestar dinheiro pode ser ridicularizado, destituído, ou mesmo morto por um grupo de homens durante a noite. O poder político de um *tonowi* depende, em larga medida, do modo como gere o seu sistema de empréstimos. Os devedores seguem-no e apoiam-no porque não querem ser obrigados a devolver o dinheiro, e os que ainda não são seus devedores preferem agradar-lhe para o caso de um dia virem a precisar. Um *tonowi* age como líder, representando a sua aldeia no exterior, no contacto com estrangeiros (antropólogos incluídos), e intermediando os conflitos de interesses que surgem na própria aldeia. O seu papel está bem definido.

> As múltiplas funções do *tonowi* não se limitam às esferas legal e política. A sua palavra é tida em conta também em questões económicas e sociais. A sua vontade é determinante na marcação das festas e no abate e venda dos porcos, no aliciamento de outros indivíduos como patrocinadores de festas e expedições de dança a outras aldeias, e no arranque de projectos colectivos tais como a drenagem dos terrenos de cultivo e a construção de vedações e pontes, actividades que requerem o esforço de toda a comunidade (Pospisil 1963:51-52, trad. minha).

O sucesso de um *tonowi* depende do número de porcos que consegue juntar. Um bom criador de porcos resulta de uma combinação, em doses certas, de perseverança, habilidade e sorte. Os erros de "gestão" pagam-se caro: um *tonowi* que subitamente, devido a qualquer infortúnio ou má decisão, se veja privado dos seus porcos e do seu dinheiro deixará rapidamente de ter apoiantes na aldeia e outro criador de porcos mais bem sucedido ocupará o seu lugar. Uma estrutura política deste tipo é bastante flexível e impede que um homem esteja no poder demasiado tempo e consiga uma superioridade política e social definitiva, susceptível de ser transmitida aos seus descendentes. A sociedade kapauku é um bom exemplo do funcionamento das democracias de cacique.

Sistemas centralizados

Enquanto no caso dos bandos e tribos que vimos até aqui a autoridade política é descentralizada e o papel dos líderes ou chefes diminuto, nos exemplos que veremos a seguir existe um poder centralizado efectivo, capaz de se impor ao interesse colectivo. Nos bandos e tribos todos os indivíduos são economicamente autónomos e não dependem de ninguém para obter os produtos necessários à sua subsistência. A sua organização política mais não é do que uma rede de parentesco e de grupos de interesse. São também sociedades homogéneas em que praticamente não existe especialização do trabalho e acumulação de excedentes. Porém, à medida que as sociedades se tornam mais complexas e o produto da actividade económica cresce, tal como a especialização do trabalho, a estrutura política tende a complicar-se. A população cresce e a tecnologia de produção torna-se mais complexa. Isso, por sua vez, dá origem a excedentes que não são consumidos imediatamente e têm de ser guardados, ou, então, trocados através do comércio. A existência de excedentes cria a oportunidade para alguns indivíduos ganharem ascendente sobre os restantes, através do controlo desses excedentes. A tendência é para surgirem indivíduos que se tornam verdadeiros chefes com poder, e, finalmente, elites que dão origem a uma estrutura centralizada de tipo estatal. Numa sociedade-estado, as relações sociais e económicas são controladas principalmente por um pequeno número de pessoas que acaba por se transformar numa elite política governante.

As chefaturas (*chiefdoms*) representam as primeiras estruturas políticas centralizadas e organizadas de forma hierarquizada. São normalmente unidades políticas que correspondem à aglutinação de vários grupos locais sob o governo de um chefe principal. Este chefe é geralmente ajudado por uma estrutura constituída por outros chefes menores que se encarregam de fazer a ligação entre os diferentes níveis de poder, integrando assim politicamente uma área que pode abarcar várias aldeias ligadas a um centro político. Ao contrário do "grande homem", um chefe, no verdadeiro sentido, é, geralmente, uma figura com autoridade e poder para fazer os outros cumprir as suas ordens e vontades. O papel de um chefe pode ser distribuir terras de cultivo ou organizar um exército recrutando jovens guerreiros, por exemplo. Para isso ele serve-se de ajudantes ou chefes menores, que em conjunto com o chefe principal formam uma cadeia de comando com vários níveis. Por exemplo, um chefe principal pode ser responsável por várias aldeias, depois em

cada uma das aldeias existe um chefe menor que tem de responder perante o chefe principal. Este tipo de estrutura política permite a integração de uma vasta área sob o poder de um pequeno número de pessoas, que forma uma espécie de elite de poder.

O poder do chefe numa chefatura reside, em larga medida, na sua capacidade de controlar a organização das actividades e o produto delas resultante. As chefaturas assentam claramente em sistemas económicos redistributivos; o chefe controla a força de trabalho e os bens produzidos, através do monopólio de poder que exerce sobre o sistema de distribuição da riqueza. Por exemplo, as famílias cultivam arroz ou milho em terras que foram "cedidas" pelo chefe e ficam obrigadas a entregar-lhe grande parte, senão a totalidade, da produção. O chefe, por sua vez, faz a redistribuição desse produto beneficiando uns em relação aos outros. A certa altura, o chefe e um pequeno grupo de servidores, aproveitando-se do controlo que têm sobre o sistema de redistribuição, deixam de trabalhar a terra e tornam-se "políticos profissionais". Uma vez constituída uma pequena elite de chefes profissionais, estes podem organizar a força de trabalho para empreendimentos de maior dimensão, como a construção de diques ou canais de irrigação, dando origem assim a sistemas económicos de maior produtividade e volume de produção. Os chefes, por vezes, acumulam quantidades de riqueza significativas ("quem parte e reparte e não fica com a melhor parte ou é tolo ou não tem arte", diz o ditado), que depois transmitem sob a forma de herança aos seus descendentes. Porém, os chefes não estão sozinhos na acumulação de riqueza. Normalmente, existe uma pequena elite à sua volta, relacionada por parentesco, e que também beneficia dessa acumulação de riqueza.

Os kpelle, na Libéria, são um bom exemplo de uma estrutura política do tipo chefatura (Gibbs 1965). A sociedade kpelle possui um conjunto de chefes principais, estando cada um deles à frente de uma chefatura (as chefaturas foram transformadas em distritos políticos no quadro do estado-nação liberiano). Tradicionalmente, o papel dos chefes era ouvirem as partes envolvidas em disputas, garantirem a manutenção da ordem nas aldeias, assegurarem a conservação dos caminhos e os remédios necessários para curar as doenças. O estado liberiano transformou estes chefes numa espécie de funcionários do poder político central, encarregando-os de cobrar impostos e taxas, das quais eles retiram a sua própria remuneração. Foram também transformados em agentes de recrutamento de mão-de-obra para trabalhar nas plantações de árvore-da-borracha. Todas as pessoas que circulam nas aldeias

e que precisam de trocar ou vender alguma coisa, ou até mesmo as que apenas fazem ofertas, têm de contribuir com alguma coisa para o chefe. Os principais chefes kpelle controlam um pequeno grupo de pessoas que trabalham para eles ajudando-as a desempenhar as suas funções. Possuem várias mulheres e estão completamente livres do trabalho braçal. Além destes chefes principais, que estão relativamente distantes dos comuns porque possuem já por sua conta um nível intermédio de outros "funcionários" e uma riqueza considerável, existem os chefes de aldeia, mais próximos do "povo", que se encarregam de estabelecer a ligação entre os chefes principais e o povo em cada aldeia. Existem ainda outros níveis abaixo que se estendem a pequenos grupos de unidades domésticas ou famílias. Esta estrutura integrada, e com vários níveis de chefia, permite o governo e a administração de uma população relativamente grande.

O sistema das chefaturas mostrou-se ao longo da história bastante instável. Os grandes impérios (romano, árabe, mongol, etc.) assentavam numa estrutura política composta por diferentes níveis que, organizados em cadeia, faziam chegar as ordens de um centro, onde estava o chefe mais importante, até à mais remota periferia. Porém, isto tinha um grande inconveniente: o poder dos chefes menores rapidamente crescia e logo procuravam derrubar o chefe mais importante a quem deviam obediência. A sede de poder e a luta entre chefes levou à ruína desses sistemas políticos. O Havai pré-colonial é disso um bom exemplo. Os chefes havaianos guerreavam entre si para dominarem o maior número possível de ilhas. Alguns desses chefes, ao dominarem outros menores, tornaram-se senhores de várias ilhas. Frequentemente, a conquista de uma ilha por outro chefe implicava a confiscação de todos os bens do chefe derrotado e da elite que o rodeava, que podia considerar-se com sorte se lhe fosse poupada a vida. Os chefes conquistadores tratavam de se rodear de apoiantes da sua confiança. Afinal, não era muito diferente do que se passa com os governos de rotativismo partidário nas actuais democracias pós-modernas. Também no Havai pré-colonial, a estabilidade política era curta, uma vez que os chefes não se mantinham por muito tempo sem serem derrotados e expulsos por outros. Os novos chefes vencedores tratavam de nomear pessoas da sua confiança para os lugares de poder político que ficavam agora sob a sua influência. E o ciclo repetia-se ao longo das dinastias.

O estado representa a forma mais organizada de poder centralizado e a marca distintiva da emergência das "civilizações". Num estado, o poder é

detido por instituições centrais, como o governo, que se encarregam de regular a vida dos cidadãos em praticamente todos os aspectos. O governo do estado não hesita em usar a força quando os cidadãos se mostram relutantes em obedecer à sua governação. Os estados possuem um aparelho militar e policial que podem usar não só internamente como também para imporem o seu domínio a outras sociedades (estados ou não). A emergência histórica do estado está relacionada com o desenvolvimento tecnológico e económico das sociedades humanas.

> É provável (...) que a coerção e a violência como meios sistemáticos da repressão organizada se tenham desenvolvido a partir da crescente complexidade socio-económica e do potencial de hierarquização política criado pelo substancial aumento da produção de comida e excedentes (Knauft 1991:391, trad. minha).

O desenvolvimento de estruturas políticas centralizadas de tipo estatal está também associado à existência de grandes populações, que surgiram após a sedentarização, assente na recolha de cereais selvagens, e posteriormente na agricultura. As primeiras sociedades-estado surgiram há pouco mais de 10 mil anos, mas as mais desenvolvidas sociedades urbanas antigas emergiram há apenas alguns milhares de anos. A irrigação e o desenvolvimento de técnicas agrícolas capazes de produzir o suficiente para alimentar grandes populações, juntamente com o desenvolvimento do comércio e das trocas, foram a chave do desenvolvimento dos primeiros estados centralizados. A propriedade individual e o aparecimento de mercados suficientemente grandes capazes de permitir o envolvimento de uma grande parte da população nas trocas foram também essenciais. Com o crescimento da agricultura vieram as primeiras indústrias artesanais, pois uma parte da população não necessitava de se envolver na actividade agrícola e podia assim dedicar-se à indústria e serviços. Com o desenvolvimento económico e político surgiram os primeiros grupos corporativos e a diferenciação étnica e de classes. Tudo isso, em conjunto, aumentou o potencial de conflitos sociais. Como resposta os estados antigos desenvolveram burocracias cada vez maiores e mais complexas. Quanto mais se alargava a área de influência geográfica do estado mais complexa e diversificada se tornava a sua burocracia.

A maior parte dos estados da antiguidade, tal como os actuais, eram estruturas sociopolíticas instáveis sujeitas a reestruturações frequentes. No longo prazo, qualquer estado pode ser visto como uma estrutura transitória e

instável. Ao contrário do que se possa pensar, as estruturas políticas descentralizadas têm-se revelado as mais duradouras de todas. A organização social das sociedades de caçadores-recolectores perdura há milhões de anos, enquanto o estado marcou a vida da humanidade apenas nos últimos milhares. E o estado moderno, esse, tem uma história inferior a duzentos anos.

Muitas vezes, estado e nação são confundidos. Na antropologia, tal como na ciência política, sociologia, e outras disciplinas académicas que estudam a sociedade e as suas instituições políticas, costuma fazer-se uma clara distinção entre os dois. Hoje em dia, existem cerca de duzentos estados reconhecidos pela organização política internacional, mas o número de nações é cerca de cinco mil. Isto significa que à maior parte das nações não corresponde a existência de um estado político e que um mesmo estado pode abrigar várias nações diferentes. O estado do Brasil, por exemplo, é constituído por milhares de nações diferentes. Em alguns casos, como no dos índios yanömami, que vivem na Amazónia, na região de fronteira do Brasil com a Venezuela, as nações podem estar repartidas entre estados políticos diferentes. Em África, uma das dificuldades em organizar estados centralizados reside na maneira arbitrária como as fronteiras políticas foram desenhadas no final do século XIX, sujeitando populações da mesma nação a estados diferentes.

Para manter a sua organização estável, o estado necessita de membros que ajam em nome institucional e não pessoal e de uma ideologia colectiva que estabeleça a diferença entre a esfera "institucional" e a "individual". A célebre frase de Luís XIV "O estado sou eu" mostra bem como nem sempre as duas esferas são fáceis de destrinçar. Hoje em dia, os exemplos mais comuns de organização política estatal são as democracias industriais pós-modernas e os estados totalitários ou ditatoriais. No entanto, existem outras formas menos faladas. Um exemplo diferente de organização política centralizada e hierarquizada é o da nação swazi, na Swazilandia (Kuper 1965). Os swazi falam swazi (lingua também designada por siswati), uma língua bantu, e dedicam-se principalmente à agricultura, embora o gado seja para eles de grande valor económico e simbólico. A sua estrutura de poder e todos os rituais a ela ligados estão intimamente relacionadas com o gado. Além de agricultores e criadores de gado, há pessoas especializadas na execução de rituais, na metalurgia, na escultura em madeira e na olaria. Estes produtos são trocados em mercados locais e sem recurso ao uso de moeda.

O sistema político swazi é uma monarquia em que a hereditariedade, o parentesco e os grupos de idade desempenham um papel central. O rei e a sua

mãe são as principais figuras de toda a actividade política nacional, estabelecendo a ligação entre toda a população. Presidem às actividades do Supremo Tribunal, convocam e presidem aos encontros nacionais, controlam o sistema de classes de idade, distribuem terras e outras formas de riqueza, são as figuras principais nos rituais e estão por detrás de todos os acontecimentos sociais importantes. O rei é auxiliado e aconselhado pelos "príncipes", que são geralmente os seus tios e os meios-irmãos. Além destes, ajudam ainda o rei dois *tinsila*, uma espécie de irmãos de sangue que são escolhidos de entre alguns clãs. Os *tinsila* são guardadores do rei contra as influências malignas, servindo-o também em situações que envolvam a sua intimidade pessoal. Têm, portanto, de saber guardar segredos. Mas não é tudo. O rei tem ainda outros dois *tindvuna* (conselheiros), um civil e outro militar. O povo faz chegar as suas pretensões ao rei através de dois conselhos: um privado (*liqoqo*), composto por "príncipes", e outro que funciona como uma espécie de "conselho de estado" (*libanda*), constituído pelos chefes e cabeças de linhagem, mas também aberto a todos os homens adultos que vivam no estado swazi. O *liqoqo* tem como funções aconselhar o rei, tomar algumas decisões e executá-las. São normalmente decisões relacionadas com a propriedade e uso das terras, a educação das crianças, os rituais tradicionais, os procedimentos do tribunal e os transportes.

O governo swazi está organizado em níveis, que vão desde o pequeno aglomerado de casas até à administração central. O pequeno chefe de uma aldeia ou aglomerado possui poderes judiciais e administrativos; é responsável pela resolução dos crimes e ofensas cometidos por aqueles que estão sob o seu poder directo e pelo controlo da propriedade dos seus governados, que representa perante os chefes hierarquicamente superiores. Acima das aldeias existem os distritos, cada um com seu chefe. Cada distrito reproduz mais ou menos a estrutura do governo central. A grande diferença é que ao nível do distrito o chefe conhece ainda todas as famílias que nele vivem, enquanto o rei e o governo central não conhecem todos os seus súbditos pessoalmente e dependem da informação dada pelos chefes de distrito.

Trata-se de uma forma de organização estatal cuja estruturação se assemelha em muito à dos estados modernos e pós-modernos. É possível que os swazi tenham transformado as suas instituições políticas de modo a adaptá-las à estrutura e organização políticas introduzidas pela colonização europeia.

Género e poder político

De uma maneira geral, a participação das mulheres no poder e na actividade política é limitada em quase todas as sociedades. E mesmo nos casos em que elas possuem poder e participam na política de forma pública raramente o seu poder excede, ou mesmo equivale, o dos homens na mesma posição. As coisas são tanto assim que praticamente todas as mulheres que tiveram uma participação política comparável à de homens ficaram na história. Corazon Aquino (Filipinas), Sirimavo Bandaranaike (Sri Lanka), Benazir Bhutto (Paquistão), Indira Gandhi (Índia), Golda Meir (Israel), e Margaret Tatcher (Grã-Bretanha) ficaram para a história como mulheres que desempenharam papéis que o mundo está habituado a ver nas mãos de homens. É claro que os exemplos não se limitam à esfera dos estados modernos. Podemos encontrar seguramente outros exemplos nas sociedades-estado antigas e nas sociedades "primitivas" ou tribais. Os primeiros europeus que contactaram com os índios norte-americanos rapidamente ficaram a saber da existência de *squaw sachems* (mulheres-chefe), por vezes mais competentes que a maioria dos homens na mesma posição.

Em grande parte dos casos, quando uma mulher ocupa um lugar importante no poder isso deve-se à ligação familiar que tem com homens importantes. Foram, por exemplo, os casos da rainha Elisabete I da Inglaterra, que herdou a coroa do pai, ou de Catarina A Grande da Rússia, que a conseguiu pelo casamento. Uma rainha ou é mulher ou filha de um monarca (neste último caso é preciso que ele não tenha herdeiros masculinos). Uma das consequências para as mulheres que ocupam posições de poder importantes é o terem de adoptar uma postura masculina. Margaret Tatcher foi cognominada "A Dama de Ferro", uma designação pouco aplicável ao papel tradicional das mulheres na maior parte das sociedades. Geralmente, espera-se das mulheres que sejam compreensivas, afectivas, flexíveis e até submissas, e não que tenham a rigidez, inflexibilidade, e impetuosidade atribuídas aos homens.

Nos bandos de caçadores-recolectores é comum as mulheres falarem em público, em igualdade com os homens, sobre os interesses colectivos do grupo. Os homens são os chefes nominais mas nada de importante se faz sem que as mulheres digam de sua justiça. Na Liga Iroquesa todas as posições de chefia acima da família nuclear eram preenchidas por homens. Estes detinham todas as posições nos conselhos da tribo e da aldeia, assim como no grande conselho da Liga. No entanto, a nomeação dos homens para todos

esses cargos era feita pelas mulheres, que funcionavam como uma espécie de colégio eleitoral. Em certa medida, isso fazia dos homens reféns políticos das mulheres. Estas faziam *lobbying* junto dos conselhos, de modo a conseguirem defender os seus interesses, tendo mesmo poder para forçar a destituição dos chefes quando estes não lhes agradavam politicamente. A principal conclusão que tiramos do exemplo iroquês, e de outros semelhantes, é que as mulheres, apesar de não estarem em lugares de poder visíveis, podem ter um papel muito activo na condução do destino das sociedades.

No caso dos igbo, na Nigéria, as mulheres têm uma intervenção política mais visível (Okonjo 1976). Entre os igbo, cada unidade política possui instituições separadas para homens e mulheres. Existem, portanto, duas esferas de poder político: uma masculina e outra feminina. Além disso, existe uma terceira esfera em que o poder é partilhado por homens e mulheres. A unidade política masculina é chefiada por um homem designado por *obi*, enquanto uma mulher, designada por *omu*, preside à unidade política feminina. Embora a mulher que ocupa a posição de *omu* seja vista como a "mãe" de toda a comunidade, ela defende sobretudo os interesses das mulheres. Não existe entre o *obi* e a *omu* qualquer vínculo semelhante ao que liga reis e rainhas. Enquanto o *obi* é auxiliado na sua governação por um conselho masculino, a *omu* é auxiliada por um conselho feminino. Cabe à *omu* regular a actividade das mulheres nos mercados locais e resolver os conflitos daí decorrentes (são sobretudo as mulheres que compram e vendem nos mercados). Quando homens e mulheres estão envolvidos numa disputa, a *omu* e o *obi*, mais os respectivos conselhos, tentam em conjunto encontrar uma solução consensual. É à *omu* que as viúvas se dirigem para obter permissão de pôr fim ao luto. Tanto o *obi* como a *omu* precisam do suporte do seu respectivo círculo, de cujo apoio dependem para tomar decisões importantes.

Além da *omu* e do seu conselho, o governo das mulheres compreende ainda um corpo representativo constituído por mulheres escolhidas de cada secção ou aglomerado da aldeia. Esse corpo é escolhido de entre as mulheres com maior desembaraço a falar em público. Existem ainda grupos de pressão femininos que servem para demover a comunidade de se envolver em guerras e quezílias com as aldeias vizinhas. Esses grupos de pressão dividem-se em dois tipos: aqueles que incorporam mulheres nascidas localmente e aqueles que incorporam mulheres chegadas de outras comunidades através do casamento (as mulheres são separadas do seu grupo de parentesco devido à regra da exogamia e à patrilocalidade). Esses grupos de mulheres exercem uma

pressão social normativa, quer em relação às mulheres quer em relação aos homens. Por vezes, a pressão social exercida pelas mulheres, através do falatório, pode trazer de volta à aceitação comunitária um marido que se desviou do caminho socialmente aceite.

> Para aborrecer ou incomodar um homem as mulheres da aldeia juntavam-se ao pé da sua casa, por vezes noite dentro, a dançar e a cantar canções ordinárias que exprimiam o seu desagravo e colocavam em questão a masculinidade dele. Batiam na sua cabana como os pilões de pisar os inhames, chegando, por vezes, a demoli-la ou a cobri-la com lama, e davam uns safanões no homem. Um homem era alvo deste tipo de tratamento quando maltratava a mulher, violava as regras do negócio daquela, ou quando deixava o seu gado invadir e comer as culturas das mulheres. As mulheres permaneciam junto da habitação do homem em questão, continuando a atormentá-lo pela noite dentro até ele prometer emendar-se. Embora isto fosse um episódio duro para qualquer homem, todos os outros aceitavam a legitimidade feminina e nenhum ousaria intervir em defesa do castigado (van Allen 1979:169, trad. minha).

Um dos problemas sociais criados pela colonização britânica na região dos igbo foi a falta de reconhecimento por parte da administração colonial da autonomia e poder das mulheres. Esta falha é fácil de perceber se pensarmos que a administração colonial britânica estava tomada pela ideologia vitoriana de separação de papéis, que definia as mulheres como "fracas", "sensíveis", pouco dadas ao exercício do poder e à actividade intelectual científica. Deste modo, a imposição do *colonial rule* enfraqueceu a posição social das mulheres na sociedade igbo e não lhes criou instituições alternativas de exercício do poder. A sociedade igbo, como todas as sociedades que desenvolvem estruturas de poder de tipo estatal, passou a considerar as mulheres como subalternas e inferiores. Mesmo nas sociedades industriais pós-modernas, onde "democracia"e "igualdade" são representações colectivas importantes, as mulheres estão, na prática, numa situação de inferioridade social e política face aos homens.

O exercício do controlo social

Nenhuma sociedade pode funcionar sem a existência de mecanismos de controlo social que garantam que a maior parte dos indivíduos age de acordo com

os padrões aceites pela maioria dominante nessa sociedade. A forma como esse controlo é exercido varia e pode ser mais ou menos subtil e mais ou menos rígida. Nas sociedades do tipo chefatura e nas sociedades-estado existem formas de autoridade centralizadas que concentram em si o poder de regular o comportamento individual e tudo o que está relacionado com a vida em sociedade. Quando as pessoas têm conflitos de interesses procuram o "chefe" ou a "burocracia" para os resolver; os indivíduos não podem regular sozinhos e entre si os conflitos sociais. Onde não existem chefes nem burocracia estatal, como é caso das sociedades de caçadores-recolectores, o controle social exerce-se sobretudo pela má-língua, falatório, coscuvilhice e o medo das "forças sobrenaturais". Cada pessoa carrega consigo o próprio sistema de controlo social sob a forma de representação colectiva (emic). A conformidade do comportamento individual é assegurada pelo medo colectivo da censura social e dos espíritos.

O povo wape, na Nova Guiné-Papuásia, é um bom exemplo de como o controlo social pode ser mantido sem a existência das instituições políticas centralizadas (Mitchell 1973, 1978a, 1988). Os wape acreditam que os espíritos dos antepassados vagueiam pelas suas terras, protegendo-as dos intrusos e fazendo com que a caça venha ao encontro dos caçadores. Os espíritos punem quem se porta mal, impedindo a caça de aparecer ou fazendo com que o caçador erre o tiro (o maior medo de qualquer caçador wape). Após o contacto com o homem branco, decorrente da colonização australiana, os wape passaram a caçar com espingardas, que são compradas pela comunidade e usadas apenas por um caçador que caça para todos as pessoas na comunidade. Uma espécie de caçador de serviço. No entanto, os cartuchos para cada caçada são fornecidos pela pessoa que encomenda a caçada. Quando o caçador não é bem sucedido atribui-se o facto ao mau comportamento social da pessoa que "encomendou" a caçada e deu os cartuchos, ou a um seu parente próximo. Querelas ou disputas entre vizinhos, pela ira que provocam nos espíritos dos antepassados, são, geralmente, a "causa" dos insucessos do caçador. Em última instância, o insucesso do caçador é sempre provocado pelo desagrado dos espíritos em relação a algo que ocorreu na vida social da aldeia. Se o caçador nem sequer chega a avistar caça é porque os espíritos a afugentaram. Ser caçador "por procuração" é uma actividade delicada, pois é o caçador que sofre as consequências do mau comportamento social daqueles para quem caça. Tendo consciência disso, os wape evitam ao máximo envolver-se em disputas sociais, pois sabem que a ira dos espíritos recairá

sobre o caçador. Todos evitam provocar a ira dos antepassados, mas quando o caçador falha cabe-lhe a ele descobrir a causa e os causadores do seu insucesso. Depois, é preciso apaziguar os espíritos dos antepassados ofendidos para que tudo volte à normalidade. Para isso, o caçador reúne os potenciais responsáveis pela perturbação dos espíritos num encontro cerimonial em que os presentes discutem entre si de quem é a culpa. Geralmente, alguém acaba por confessar os erros que causaram a ira dos espíritos. Quando ninguém se acusa acaba sempre por ser encontrado um "bode expiatório". No final, o encontro deve terminar amigavelmente com tudo resolvido e de modo a que os espíritos fiquem apaziguados; tudo volta a ser como antes. Esta forma de controlo social é bastante efectiva, e democrática, pois todos têm oportunidade de participar no exercício do controlo social, não estando ninguém "acima da lei".

O sistema de controlo social wape, e de outros grupos semelhantes, é um bom exemplo da forma como actua o controlo "interno" (sistema emic de autocensura). As crenças sociais e o medo dos espíritos garantem que a maioria dos indivíduos se comporta de acordo com as normas sociais aceites pela comunidade em geral. Embora as formas internas de controlo social sejam mais comuns, actuantes e visíveis em sociedades como os wape, elas também existem, um pouco por toda a parte, nas sociedades urbanas pós-modernas. O tabu do incesto é disso um exemplo. Embora as sanções legais sejam um factor importante na limitação do número de casos, "repugnância", "aversão" e "consanguinidade" são categorias emic cuja função é desmotivar a prática de relações sexuais dentro da família. Muitas pessoas exprimem sentimentos de "repulsa" e "aversão" quando confrontadas com a ideia de alguma vez terem relações sexuais com parentes próximos. Estas barreiras, construídas culturalmente, são muito mais eficazes do que qualquer lei anti-incesto criada pelo estado (e não esqueçamos que as leis também são construções culturais). No entanto, e apesar dos controlos sociais interno e externo, as estatísticas mostram que o número de casos de incesto, especialmente entre pais e filhas, é muito significativo. E, seguramente, as estatísticas pecam por defeito. Nas sociedades urbanas pós-modernas, o medo dos espíritos, dos deuses e de outras entidades sobrenaturais não tem a mesma importância que nas sociedades "primitivas". Contudo, isso não significa que não existam grupos e esferas sociais onde essas formas de controlo social continuam a ser importantes. Muitos de nós ficaríamos surpreendidos com a diversidade de pessoas que guiam a sua vida seguindo orientações dadas pelos espíritos e pelos deu-

ses, através dos especialistas que oferecem os seus serviços um pouco por toda a parte; desde bruxas(os) a manipuladores(as) de *tarot* e de outras técnicas semelhantes. (Frequentemente retiro da minha caixa de correio cartões a oferecer esse tipo de serviços).

A emergência do estado e das sociedades urbanas caracteriza-se por um aumento da importância das formas de controlo externas (coerção externa no sentido empregue por Durkheim). À medida que a população cresce e se diversifica, e aparecem novas actividades e modos de vida sociais, os mecanismos de controlo interno perdem eficácia e as formas de controlo social externas tornam-se mais importantes. Os costumes sociais e as sanções sociais são a forma mais comum de controlo social externo. Têm como função assegurar que a maior parte dos indivíduos se conforma com determinados padrões sociais de comportamento. Radcliffe-Brown definia uma sanção social como "uma reacção por parte da sociedade ou de um considerável número dos seus membros a um modo de comportamento aprovado (sanção positiva) ou reprovado (sanção negativa)" (1952:205, trad. minha). As sanções sociais podem ser informais ou formais e a sua natureza muda substancialmente de sociedade para sociedade. Operam no âmbito dos grupos sociais em que o indivíduo se insere e podem ter carácter legal ou não, mas não precisam de ser leis escritas para funcionarem. Segundo Arnold L. Epstein (1924-1999),

> [as sanções] incluem não só as sanções organizadas sob a forma de leis como também o falatório dos vizinhos ou, por exemplo, os costumes que regulam as normas de produção que surgem espontaneamente entre os trabalhadores de uma fábrica. Nas comunidades pequenas (...) as sanções informais podem tornar-se mais drásticas do que as sanções escritas num código legal (1968:3, trad. minha).

Para serem efectivas, as sanções não podem ser arbitrárias. Têm de ser consistentes e aceites de forma geral pelos membros de um grupo ou comunidade. Podem actuar pela negativa ou pela positiva. Actuam pela negativa quando castigam o indivíduo por um comportamento não aceite pela maioria. Por exemplo, quando as mulheres igbo se juntam para censurarem e humilharem um marido, elas estão a aplicar uma sanção negativa. As sanções positivas actuam pela recompensa de um comportamento esperado. As medalhas, prémios de produtividade na indústria, louvores públicos e outras manifestações do género são sanções positivas comuns nas sociedades industriais e pós-industriais. Nas pequenas comunidades, como os caçadores-recolectores ou os agricultores-de-queimada,

o ostracismo, os castigos físicos e a pena de morte são as sanções negativas mais temidas. Nas sociedades urbanas pós-modernas são a prisão e a pena de morte.

Num mesmo contexto podem coexistir sanções formais e informais, como acontece, por exemplo, num escritório. Se um(a) executivo(a) for de ténis e calções para o escritório os colegas poderão fazer reparos, comentar ou fazer trejeitos que significam reprovação. Esta pode ser maior ou menor conforme o nível de tolerância em relação às normas consensuais de etiqueta relativas ao vestuário. Mas, se alguém for nu para o trabalho, poderá ser julgado por atentado ao pudor, uma sanção que está contemplada na lei da maior parte das sociedades urbanas. Em ambos os casos se trata de sanções, mas enquanto no primeiro caso elas são informais, no segundo são formais. Não devemos, no entanto, pensar que as sanções formais são invariavelmente mais rígidas do que as informais. O ostracismo social não está escrito nos códigos e, no entanto, pode ser tão duro como a prisão, as mutilações, os castigos físicos ou até a morte. As sanções formais, leis por exemplo, estão organizadas de forma precisa e taxativa e destinam-se a regular aspectos fundamentais do comportamento social e a recompensar, de alguma maneira, os indivíduos cumpridores, assim como a castigar os que se afastam das normas. As condecorações militares ou as recompensas pecuniárias, tal como a atribuição de medalhas no dia da nacionalidade e os prémios com nome de figuras ilustres (Pessoa, Camões, etc.) são formas de recompensar as pessoas que seguem o sistema organizado de normas vigente na sociedade (a portuguesa neste caso).

A confiscação de bens, privação de privilégios, prisão, mutilações e castigos corporais, assim como a morte, são algumas das formas comuns de castigar o desvio em relação às normas sociais. Em alguns países europeus e nalguns estados norte-americanos, os crimes de natureza sexual, além de serem punidos com penas de prisão, podem ainda ser punidos com a castração química (no caso dos homens), o que constitui uma forma de mutilação orgânica. As sanções informais são, geralmente, mais difusas e representam uma forma de expressão das representações colectivas morais de "poder" e "dever". A eficácia das sanções formais reside na necessidade que cada pessoa tem de receber a aprovação das outras, e as normas servem para orientar os comportamentos mais comuns no quotidiano (o que vestir, o que comer, como se dirigir aos outros, etc).

Os beduínos do deserto ocidental do Egipto são um exemplo de como uma sociedade pode funcionar, e até estruturar-se politicamente, com base

num sistema de sanções informais. Entre eles, a autoridade política é precária devido ao facto de valorizarem a independência e a liberdade individuais. Esta precariedade da autoridade é, aliás, comum a todas as sociedades onde a liberdade e independência são valores de elevada consideração. Na sociedade beduína, o exercício do poder carece da demonstração de virtude moral e não depende da força, como acontece nas sociedades industriais urbanas, onde o poder é sempre, e em última instância, sustentado pela força do aparato militar e policial. Os beduínos costumam dizer que as pessoas no poder possuem *gima* ("estatura social") Esta mede-se pelo respeito que a comunidade mostra por quem exerce o poder. Para ganhar o respeito dos comuns, um chefe beduíno tem de praticar os ideais de honra da sua comunidade, sustentar e defender os seus dependentes, a começar pela família, ser justo e não tirar partido da sua autoridade. Esta tem de ser exercida com parcimónia e justeza para não causar descontentamento e revolta ou expor ao ridículo quem a exerce. Na sociedade beduína, quem exerce autoridade tem de o fazer de modo a não tornar óbvio o desequilíbrio da relação de poder. O exercício destemperado do poder provoca o descrédito. As categorias sociais e políticas emic da sociedade beduína estão cheias de eufemismos que escondem, e almofadam, as relações de poder entre tribos e entre pessoas com diferentes estatutos sociais. Por exemplo, os *Sàádi*, indivíduos pertencentes às tribos "livres", evitam, na presença dos *Mrábit*, indivíduos pertencentes a tribos "clientes", chamar-lhes *Mrábtín*. Lila Abu-Lughod (1986) relata um episódio, ocorrido durante o seu trabalho de campo, em que um dos seus anfitriões a corrigiu quando ela se referiu aos seus "clientes" pastores pelo termo "pastor" na língua beduína, dizendo "Nós preferimos chamá-los povo das ovelhas (*bal il-ghanam*) porque é mais simpático". Em algumas sociedades, o uso de categorias fictícias de parentesco é comum para disfarçar relações político-económicas entre grupos sociais com posições de poder diferentes. Nas sociedades rurais da bacia mediterrânica existe uma instituição social definida pelos antropólogos sociais como compadrio, que consiste em determinados indivíduos ou famílias com uma posição social dominante colocarem sob a sua protecção e influência outros indivíduos ou famílias com uma posição social inferior. O compadrio dá origem a uma forma de família extensa fictícia, em que as categorias de padrinho e afilhado escondem uma relação de exploração económica e social entre um grupo social dominante e um grupo dominado. A etnografia de José Cutileiro (1977) descreve de forma exemplar o compadrio no Alentejo rural antes da Revolução de 25 de Abril de 1974.

Entre os beduínos, os chefes exercem o poder com respeito pelos que dependem de si. Se um chefe beduíno usar o seu poder para insultar ou bater em alguém que esteja numa posição clientelar de subordinação ele sabe que isso acabará por causar a revolta de todos os seus clientes. A tirania nunca é tolerada por muito tempo. Geralmente, quando não estão contentes com os chefes de quem dependem, os beduínos recorrem a um mediador (que funciona como uma espécie de provedor de justiça, mas mais eficaz do que o do sistema português). O provedor procurará resolver as coisas a bem, mas, se uma solução satisfatória não for alcançada, outras atitudes mais radicais podem ser tomadas pelos que se sentem vítimas de injustiça. Quando um cliente não está contente com o seu patrão pode sempre abandoná-lo e procurar a protecção de outro. É comum os jovens escaparem à tirania paternal juntando-se a um parente da mãe (um tio materno, por exemplo). Em casos extremos, podem mesmo abandonar a sua família e procurar protecção e trabalho junto de outra família, tornando-se seus clientes. É também frequente os irmãos mais novos escaparem ao jugo dos mais velhos reclamando uma parte do património familiar e fundando a sua própria família. Durante o seu trabalho de campo entre os beduínos do Egipto, Lila Abu-Lughod presenciou desavenças entre irmãos que viviam na mesma família. Numa família de quatro irmãos dois haviam-se separado e fundado a sua própria família, enquanto os outros dois continuavam juntos partilhando gado e terras. Entre os que continuaram juntos as discussões eram frequentes por causa dos conflitos de autoridade e, frequentemente, descarregavam as suas frustrações sobre as esposas. Umas vezes acusando-as de não tratarem dos filhos, outras de não cozinharem bem. Por vezes, este tipo de tensões entre irmãos está na origem da segmentação das famílias beduínas.

Numa comunidade beduína até uma mulher casada tem direito a abandonar o marido, se este a tratar mal. Geralmente, a mulher maltratada volta para junto da sua família. Esta pode depois pedir explicações ao marido. O verdadeiro tirano de uma mulher beduína não é o marido mas sim o pai ou um tio, que, frequentemente, dispõe do destino dela sem a consultar. Alguns jovens optam pelo suicídio para escaparem à tirania dos pais, sobretudo quando estes teimam em casá-los com pessoas de quem eles não gostam. Isso acontece quer com rapazes quer com raparigas, embora a insatisfação com o casamento afecte mais as mulheres. Entre os beduínos o casamento preferido pelos pais é o que junta uma rapariga com um primo do lado paterno (primo cruzado patrilateral).

Lei e controlo social

Nas sociedades de caçadores-recolectores os conflitos e as disputas são resolvidos com recurso a procedimentos simples. Por exemplo, entre os inuit, na região árctica do Canadá, todas as disputas individuais devem ser resolvidas apenas pelas pessoas envolvidas, sem recurso à arbitragem de terceiros. Quando duas pessoas não conseguem chegar a acordo uma delas acaba por abandonar o grupo. Nas sociedades urbanas, como a portuguesa, quando alguém comete uma ofensa são precisos vários procedimentos legais complexos até se chegar a uma solução. Em caso de crime, a principal preocupação é encontrar e punir o culpado, mais do que arranjar uma maneira de ajudar a vítima; esta é muitas vezes colocada em segundo plano, sendo as questões tratadas entre os tribunais e os criminosos. Estes, frequentemente, são presos ou executados sem que a vítima, ou a sua família, recebam qualquer compensação. Nas sociedades urbanas pós-modernas o importante é punir, não ressarcir. Para um inuit (ou um bosquímano também) isso seria difícil de compreender, dado que na sociedade onde vive a justiça serve sobretudo para reencontrar o equilíbrio social e compensar os ofendidos e as vítimas. Entre os inuit as disputas são resolvidas de forma simples, recorrendo-se a desgarradas públicas em que as partes envolvidas expõem as suas razões cantando ao desafio. Quem obtiver maior aplauso ganha, tendo a outra parte de aceitar o veredicto popular.

Ao longo do século XIX os antropólogos discutiram muito a natureza da lei. Na década de 1920, por exemplo, Malinowski afirmava que a lei e o costume não eram a mesma coisa. Achava que as normas legais eram diferentes das normas costumeiras porque criavam obrigações e direitos que não dependiam apenas de motivações psicológicas, mas também de uma "maquinaria" social que os impunha (1951:55). A questão torna-se clara com o seguinte exemplo hipotético: se eu oferecer uma prenda no valor de 100 euros a um amigo, essa pessoa não fica obrigada por nenhuma lei a retribuir no mesmo valor; porém, se eu deixar de pagar as prestações do carro perco o direito a ele. No primeiro caso é o costume social que indica o que a pessoa deve ou não fazer. No segundo são as leis do crédito (nalgumas sociedades o crédito é regido por costumes também). Numa sociedade do tipo da portuguesa, além do costume social, existem leis que impedem as pessoas de se vigarizarem umas às outras em questões que envolvem dinheiro. Malinowski nunca foi, ele próprio, capaz de distinguir claramente entre lei e costume. Na década de

1950, o antropólogo E. Adamson Hoebel, pioneiro na antropologia do direito, deu um importante contributo para a discussão. Segundo ele, uma norma social é legal se a sua negligência ou infracção conduzir à aplicação de um castigo imposto por um grupo especial de pessoas que possui uma capacidade especial, socialmente reconhecida, para o fazer (1954:28). Para ele, a lei existe onde existe um grupo capaz de impor normas pela força, e isso não implica, necessariamente, a existência de tribunais. A discussão está hoje afastada porque se considera que nenhuma definição de lei pode servir para enquadrar, ao mesmo tempo, sistemas tão diversos como os que existem nas sociedades urbanas e nas sociedades "primitivas". Cada sistema legal tem de ser compreendido no seu contexto cultural específico e, por vezes, é difícil estabelecer equivalências.

Em *The Law of Primitive Man* (1954) Hoebel descreve a forma como os índios cheyenne passaram aos poucos de uma forma de propriedade colectiva dos bens para formas de propriedade individual. Entre os cheyenne existia o costume de pegar em cavalos sem autorização explícita dos donos. Para eles tudo devia ser partilhado. Porém, quando um dia o chefe Lobo Deitado se queixou ao chefe da sociedade do Alce Soldado (uma sociedade secreta local) que alguns membros dessa sociedade pegavam em cavalos sem pedir autorização, o chefe da sociedade obrigou esses índios a devolver os cavalos e a pagar uma indemnização pelos danos causados. A partir dessa altura, o chefe da sociedade do Alce Soldado fez saber que pegar em cavalos sem autorização expressa dos donos seria crime e os culpados punidos com chicotadas. Foi a necessidade que fez emergir a lei na comunidade cheyenne. Ela serve para definir o comportamento correcto entre os membros de uma sociedade em contextos específicos, para definir quem tem a autoridade necessária para obrigar ao seu cumprimento e, ainda, para redefinir relações sociais e assegurar a flexibilidade social necessária. Na prática, as coisas não funcionam tão articuladamente como a definição de lei dada por Hoebel nos pode fazer crer.

Se tomarmos como exemplo os kapauku, onde cada indivíduo é ao mesmo tempo membro de uma família, de uma unidade doméstica, de uma sublinhagem e de um clã, e está sujeito às leis de cada uma dessas esferas sociais, verificamos que as "leis" de uma esfera estão frequentemente em desarmonia com as "leis" das outras esferas. Como constatou Pospisil (1963, 1971), uma relação sexual pode ser considerada incestuosa numa dada confederação de linhagens e ser severamente punida, enquanto noutra não só é

aceite como até preferida em termos de casamento. O exercício da lei e autoridade faz-se por níveis; o chefe de uma unidade doméstica kapauku tem poder para castigar fisicamente as pessoas dessa unidade, batendo-lhes, por exemplo, mas somente o chefe de uma linhagem pode confiscar bens. Na sociedade norte-americana é frequente o conflito entre leis federais e estaduais, o que, na essência, não é muito diferente do que se passa na sociedade kapauku, apenas o nível de complexidade é maior.

Uma das coisas que a "lei" visa contrariar e desencorajar é o comportamento criminoso. Isso funcionaria se de facto as pessoas agissem de acordo com a teoria da escolha racional; ninguém cometeria crimes cujo castigo ultrapassasse largamente a potencial recompensa. Mas a verdade é que mesmo onde existe pena de morte as pessoas continuam a cometer crimes e as execuções parecem não ter grande efeito na taxa de criminalidade (é o caso dos EUA, por exemplo). Na sociedade "ocidental" existe a distinção entre crimes contra o estado, contra pessoas e contra a propriedade. Se uma pessoa atropela e mata um peão numa passadeira porque ia a 90 quilómetros/hora numa localidade, não só comete um crime contra uma pessoa (o peão) como comete um crime contra a segurança pública, ou seja, contra o estado, que é quem garante essa segurança. Nas sociedades-estado, este reserva-se o direito de acusar e punir as pessoas por determinados crimes (crimes públicos), mesmo que não existam vítimas a queixarem-se. Porém, nas sociedades "primitivas" não existe uma estrutura de tipo estatal nem a concepção de poder centralizado que lhe é inerente; todas as ofensas são consideradas contra indivíduos ou grupos sociais.

As disputas entre indivíduos, em pequenas sociedades como os inuit, onde o grupo principal é a família nuclear, podem ser terrivelmente perturbadoras da ordem social. Basta haver dois desavindos num bando de vinte para termos 10 por cento da população desavinda. A gravidade das consequências das disputas faz com que evitá-las seja uma das principais preocupações nessas sociedades. Isso explica também que a principal preocupação de quem aplica a justiça seja sobretudo restabelecer a ordem social, mais do que punir culpados, pois punições e castigos trazem consigo mais violência e ressentimento. Os conflitos ou são resolvidos através da negociação directa entre as partes envolvidas ou, então, estas recorrem à mediação de um terceiro não envolvido na disputa. Contudo, nas pequenas sociedades-bando e nas tribos os mediadores não têm poder para impor decisões, e apenas podem ser obedecidos se a sua opinião for respeitada e forem pessoas de grande prestígio. Nas sociedades-estado e chefa-

turas, os mediadores já têm poder para vincular à sua decisão as partes em litígio. A justiça é aplicada por adjudicação: o estado ou o chefe, através de mediadores reconhecidos, ouve as partes e toma uma decisão que elas têm de acatar sob pena de sofrerem determinadas sanções. Frequentemente, as partes conflituantes preferem entender-se através da negociação. Na sociedade portuguesa, o "povo" tem a noção de que quem deixa os advogados e os tribunais intrometerem-se na resolução dos seus conflitos sai sempre a perder. "Advogados e tribunais são os maiores herdeiros", diz o "povo". Lá terá a sua razão. No caso das sociedades tribais, os homens que actuam como "juízes" fazem-no de uma forma mais parecida com a dos conselheiros e solicitadores (esperam que a sua decisão seja aceite em vez de imposta).

Nas sociedades tribais, os julgamentos são considerados actos de poder sobrenatural, insusceptíveis de corrupção. Tal é o caso das sessões de ordálio. Entre os kpelle da Libéria (Gibbs 1965), quando existem dúvidas sobre a culpa de alguém, um condutor de ordálios, licenciado pelo conselho tribal, aplica uma faca quente na perna do suspeito. Se fizer queimadura é culpado, se não, é inocente. O condutor da cerimónia tem o cuidado de antes passar a faca na sua própria perna sem se queimar demonstrando assim, publicamente, que ela só queima quem é culpado. Parece simples mas não é. O condutor do ordálio serve-se dos sinais corporais e verbais do suspeito para fazer o seu juízo. Se achar que ele é culpado encostará a faca o tempo suficiente para queimar, se não, afastá-la-á antes de fazer queimadura, inocentando assim o suspeito. No fundo, trata-se de um método semelhante ao dos interrogatórios policiais e inquisitoriais que visam obter uma confissão. Nos EUA usa-se o mesmo princípio, mas com um detector-de-mentiras em vez de uma faca (fruto da ideologia "científica"). Em qualquer dos casos, a prova de culpa ou inocência depende de um julgamento humano, pois o operador do polígrafo também tem de decidir se o resultado é fruto do nervosismo causado pela situação ou pela culpa.

Organização política e relações entre sociedades

Embora a organização política de uma sociedade sirva, antes de mais, para resolver questões internas, ela é também essencial nas relações com o exterior. Uma das principais funções externas da organização política nas sociedades "tribais" (e não só) é promover a conquista e a defesa através da guerra. Esta é um comportamento tão antigo e avassalador na vida dos seres huma-

nos que alguns investigadores a acham motivada por um impulso biológico inato, inelutável e universal. Porém, a guerra não se desenrola com a mesma intensidade e número de baixas em todas as sociedades. Há sociedades onde a guerra praticamente não faz mortos e outras onde ela é uma importante causa de mortalidade, principalmente masculina. A guerra feita pelos !kung, no Botswana, os arapesh, na Nova Guiné, ou os hopi, no Arizona, não pode ser comparada com a guerra feita pelos índios jiváro, na Amazónia, que caçam cabeças e as penduram à entrada da aldeia. Na Nova Guiné, é possível um antropólogo entrevistar os guerreiros e fotografá-los durante um combate tribal sem correr grandes riscos de ser atingido por uma lança (Gordon & Meggitt 1985; O'Hanlon 1993).

A importância da guerra cresceu com a emergência das primeiras sociedades-estado, durante o Neolítico. O aumento demográfico e concentração populacional criaram as condições para a sua intensificação. Porém, foi nas últimas centenas de anos que ela se tornou catastrófica para uma grande parte das sociedades humanas. O desenvolvimento tecnológico transformou a guerra num acontecimento extremamente mortífero. Quando se combatia com pedras, lanças e outras armas de arremesso manual, as baixas eram poucas. Nos últimos séculos, a introdução de armas de metal e outras impulsionadas mecanicamente fez com que o número de mortos entre os não-combatentes aumentasse (nas sociedades "primitivas" a guerra, na maior parte dos casos, apenas faz vítimas entre os contendores). Nas sociedades de caçadores-recolectores, o facto de os vínculos territoriais serem frouxos e flexíveis, e de haver circulação de pessoas entre os grupos, especialmente mulheres, faz com que a guerra não assuma proporções significativas, excepto nalguns casos raros. Os laços de parentesco entre bandos e aldeias tornam-na impraticável. Pode dizer-se que o conflito organizado é virtualmente inexistente nessas sociedades (Knauft 1991).

É sobretudo nas sociedades de agricultores e pastores, onde existe uma organização matrilocal ou patrilocal, que a guerra assume uma dimensão importante, devido ao aumento demográfico e à existência de laços territoriais fortes, transmitidos de geração em geração através da filiação. O aumento da população leva à intensificação da exploração dos recursos e isso, por sua vez, faz aumentar as tensões e conflitos potenciais. Mesmo em áreas onde o terreno por arrotear é vasto, como a bacia amazónica, os agricultores-de-queimada competem sobretudo pelos terrenos já arroteados (os que dão menos trabalho). Frequentemente, essa competição transforma-se numa intensa guerra entre aldeias, que procuram destruir-se mutuamente para

se apoderarem das terras umas das outras. Quanto mais centralizada for a organização política dessas sociedades e quanto maior a sua riqueza mais intensos são os conflitos.

As diferenças ideológicas são também importantes no modo como as sociedades se relacionam entre si e com a natureza. Os caçadores-recolectores vêem-se como parte do mundo natural e numa relação de harmonia com ele. Para eles os animais têm características humanas, o que os leva a respeitá-los. Por exemplo, os caçadores abenaki, no nordeste dos EUA, pensavam que os animais tinham um corpo e uma alma tal como os seres humanos. Mesmo depois de mortos, os animais tinham de ser respeitados e os seus restos não podiam ser depositados em qualquer sítio; tinham de ser atirados à água para que a sua continuidade fosse assegurada (as principais espécies caçadas eram, de facto, o castor, o rato almiscarado e algumas aves aquáticas). A visão que os agricultores e pastores têm do mundo e dos outros povos é substancialmente diferente; o mundo é para ser "explorado" e os outros são para "tirar o melhor partido". Esta ideologia acaba por criar uma competição intensa pelos territórios e recursos que, geralmente, acaba em guerra. Quando comparamos os abenaki, caçadores-recolectores, com os seus vizinhos iroqueses, agricultores-de-queimada, verificamos que os primeiros, devido à baixa intensidade com que exploravam os recursos naturais, não precisavam de conquistar território alheio, enquanto os segundos se envolviam em guerras com os povos vizinhos, de modo a estenderem a sua agricultura de queimada e fazerem face ao aumento da população. As pesquisas arqueológicas efectuadas na área mostram que os iroqueses exploraram os seus territórios além da capacidade de sustentação (Haviland 1999:372). Subjugavam alguns povos vizinhos e obrigavam-nos a pagar "protecção", criando uma relação clientelar. Os seus "clientes" tinham de reconhecer, através de rituais públicos, essa subjugação e de deixar passar pelos seus territórios os bandos de guerreiros iroqueses. Isto não é muito diferente do que fazem os poderosos estados pós-modernos (de que os EUA têm sido o exemplo).

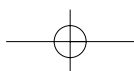
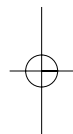
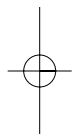
Durante o século XVI, os povos mohawk, oneida, onondaga, cayuga e séneca, percebendo que a guerra entre eles era prejudicial à sua própria aspiração hegemónica, decidiram juntar-se e formar a famosa Liga Iroquesa. Trata-se de uma forma de coligação não muito diferente da que, sob a iniciativa do Papa Urbano II, se lançou em cruzadas contra árabes e turcos. Se quisermos uma comparação mais actual basta olhar para as Nações Unidas, ou a recente coligação militar anglo-americana, liderada pelos EUA, contra o

Iraque. As antigas cruzadas e as recentes campanhas de guerra anglo-americanas, ou outras com o mesmo carácter de conquista e afirmação hegemónica, têm uma coisa em comum: foram e são guiadas por uma ideologia religiosa anti-islâmica, que serve para esconder interesses económicos. A principal consequência das cruzadas, antigas e actuais, não é "libertar" a "terra santa" mas sim permitir ao "Ocidente" tomar conta das importantes riquezas locais (hoje em dia, sobretudo o petróleo). Embora fazer a guerra para obter benefícios económicos não seja ideologicamente aceitável no "Ocidente", a verdade é que isso faz parte da cultura europeia desde há séculos. A guerra é motivada por interesses nem sempre visíveis e fáceis de perceber. Geralmente, estão envolvidos interesses políticos, económicos, assim como aspectos ideológicos e religiosos. Durante a década de 1990 houve períodos com mais de cem guerras a decorrer em simultâneo. Como uma vez afirmou o decano da antropologia, Claude Lévi-Strauss, "A guerra é o resultado do comércio falhado".

Legitimidade dos sistemas políticos

Todos os sistemas políticos precisam de legitimação. Nos sistemas descentralizados (os únicos verdadeiramente democráticos), onde todas as pessoas participam na tomada de decisões, a lealdade e a cooperação dos comuns em relação aos chefes ou líderes é voluntária. Quando estes desagradam aos seus seguidores são rapidamente depostos e substituídos por outros. Mas à medida que os grupos humanos crescem, a organização política torna-se mais formal e a relação entre líderes e seguidores torna-se mais complexa, ficando mais difícil para aqueles obterem o apoio e a lealdade dos comuns. O recurso à coerção e à força torna-se indispensável para manter o poder. A emergência do estado, uma máquina burocrática complexa, cria conflitos de poder entre as várias elites que disputam o seu controlo. Os políticos usam os militares para manterem o seu poder, mas estes, por vezes, tornam-se eles próprios elite política dando origem a "ditaduras militares". Porém, quando a elite política abusa da coerção e da força isso cria no "povo" ressentimentos que acabam por agudizar as tensões sociais e levar a revoltas populares. Nenhum sistema político se aguenta por muito tempo se não possuir uma forma de legitimação generalizada e aceite pela maioria da sua população. Enquanto a força assenta no poder policial e militar para fazer acatar a governação, a legitimação assenta nas categorias emic locais que tornam o poder dos governantes acei-

tável pelos governados. Em sociedades como a portuguesa um poder é legítimo se for "democrático". Entre os índios caiapó um chefe é "legítimo" se nele encarnar o "espírito" certo que vive na floresta. "Espíritos" e "democracia" são categorias fundamentais de legitimação do poder nestas duas sociedades. E, tal como um português tem dificuldade em perceber o que é o "espírito" do poder, um caiapó teria dificuldade em perceber o que é a democracia. A legitimação é, portanto, uma questão emic, e as categorias emic que legitimam o poder numa sociedade podem não fazer qualquer sentido noutra.

Para um chefe kapauku (*tonowi*) a legitimidade do seu poder advém da riqueza que é capaz de distribuir (situação também comum em algumas "democracias"). Quanto mais inhames, taros e porcos distribuir em festas, mais seguidores terá e maior será a sua aceitação. Para um rei havaiano ou para os monarcas europeus a legitimidade vinha da divindade; os comuns aceitavam o seu governo por acharem que era uma vontade divina, inquestionável. Mas em África, os monarcas tradicionais, como no antigo reino de Daomé, por exemplo, adquiriam a sua legitimidade pela idade; o rei era sempre o mais velho. Temos, assim, três fontes de legitimação distintas: a riqueza, o sobrenatural, e a idade. O exercício do poder pela força depende da capacidade militar e policial dos governantes, enquanto o exercício legítimo depende da adesão dos governados à categoria emic "obediência" (ou ao seu equivalente em cada sociedade). A legitimidade dura enquanto os governados acharem que devem obediência aos governantes ou líderes. E quando os governantes não são capazes de satisfazer as expectativas dos governados estes perdem o sentimento de obediência, podendo insurgir-se contra o poder instituído, sobretudo, quando a quebra dessas expectativas se torna física e psicologicamente insuportável (fome, doenças, etc.). O poder assente na legitimidade depende, sobretudo, de símbolos e da expectativa positiva dos comuns em relação aos líderes. Se um governo europeu não for capaz de satisfazer as expectativas de "prosperidade económica" da massa dos cidadãos, a prazo está condenado. O mesmo acontece a um chefe nómada que não é capaz de impedir as tribos vizinhas de lhe roubarem os cavalos ou os camelos.

Religião e política

A religião e a política estão ligadas desde os primórdios da organização social humana. A forma como as leis são desenhadas e a justiça administrada

depende em grande medida de convicções religiosas. Roubar, matar, violar, cometer incesto, são apenas alguns exemplos de comportamentos que, além de "pecado", são também uma violação das leis instituídas numa grande parte das sociedades humanas. A religião serve também para legitimar a ordem política em muitas sociedades. E o estado, por mais que pareça independente da igreja, não deixa de a ela estar ligado com frequência. Em Portugal, tal como noutros estados de maioria católica na Europa, a igreja católica tem um tratamento preferencial face a outras confissões. Mas no passado foi ainda pior, com os estados a perseguirem as minorias religiosas que não faziam parte da igreja dominante (católica romana).

Na Europa, a Idade Média é um bom exemplo de como o poder e a religião se podem manter ligados. Foi a crença religiosa que serviu de motivação ideológica para a "guerra santa" contra os "infiéis" e para a construção de grandes igrejas, mosteiros, abadias e conventos. E tudo isso foi importante no desenvolvimento económico e tecnológico de grande parte dessa mesma Europa. No Continente Americano, na época pré-colombiana, a religião também teve um papel importante na legitimação do poder do estado. O imperador inca, por exemplo, proclamava a sua autoridade política com base na crença religiosa de que descendia da divindade (infelizmente para os incas isso não convenceu os invasores espanhóis). Actualmente, o Irão é um bom exemplo de estado "teocrático", em que o principal político no poder (o ayatollah) é ao mesmo tempo considerado o homem mais santo de todos os xiitas (a maioria estatística e social do país). Nessas situações, torna-se impossível distinguir entre política e religião porque são ambas uma e a mesma coisa.

Mas a religião não surge somente ligada à organização política nas sociedades "despóticas" e "teocráticas", surge também ligada a ela nas modernas "democracias". A declaração de independência dos EUA, por exemplo, diz que todos os homens são iguais porque deus assim os criou. E ainda hoje a legitimação simbólica do poder nos EUA continua a assentar em ideias religiosas. A moeda norte-americana ainda contém a expressão "em deus nós confiamos", e nas reuniões de alguns órgãos governamentais continua a rezar-se uma oração de graças antes do início dos trabalhos. Embora exista nos estados modernos e pós-modernos uma separação oficial entre a igreja e o estado, a legitimação religiosa dos governantes e das suas acções permanece com um valor simbólico forte.

7
RELIGIÃO E SOBRENATURAL

A religião é um sistema emic, tal como o parentesco ou qualquer outro sistema de classificação e organização do mundo envolvente. As pessoas tendem a usar a religião para lidar com problemas que outros sistemas, como a ciência, não são capazes de resolver, ou, então, cujas respostas são mais difíceis de entender e não têm um ganho psicológico imediato Para a maioria das pessoas, um sistema religioso oferece respostas e "soluções" para um conjunto variado de problemas do dia-a-dia. A religião consiste num conjunto de rituais variados, que podem incluir rezas, oferendas, cânticos e até sacrifícios (por vezes humanos). Com esses rituais as pessoas tentam manipular ou influenciar "deuses" que se encontram no plano do sobrenatural.

Na maior parte das sociedades esse trabalho ritual está a cargo de "especialistas", que servem de intermediários entre os "deuses" e o comum dos mortais. Embora possamos questionar se as pessoas obtêm ou não aquilo que pretendem com a religião, uma coisa é certa: elas obtêm de certeza conforto psicológico contra a ansiedade provocada pela incapacidade de controlar o seu próprio destino. O facto de um jogador de futebol se benzer antes de entrar em campo não lhe garante um bom resultado directamente, mas pode ajudar indirectamente diminuindo a sua ansiedade, que, se excessiva, prejudicaria o seu desempenho. O mesmo se pode dizer de um condutor que antecede a sua viajem de carro de uma reza. Embora a reza não o proteja directamente, ela contribui para diminuir a ansiedade, fazendo com que ele fique em melhores condições para levar a sua jornada a bom termo. A religião serve também para manter as tradições orais, uma parte fundamental do conhecimento humano, que de outra forma desapareceriam na ausência da escrita. A religião serve ainda como força agregadora da sociedade, uma espécie de "cimento" social.

A religiosidade dos tewa

Os índios tewa, que vivem no Novo México e no Arizona, acreditam que a sua origem está num lago situado a norte dessa região, de onde saíram os seus antepassados míticos. Uma vez em terra firme esses antepassados dividiram-se em dois grupos: o povo do Verão e o do Inverno. Depois, migraram para sul até ao Rio Grande e fizeram doze paragens antes de se juntarem numa só comunidade. Resumidamente, este é o mito da origem dos tewa (Dozier 1966; Ortiz 1969). Mas a sua cosmologia estende-se também à própria natureza humana e ao mundo envolvente. Para os tewa, os seres dividem-se em seis categorias: três humanas e três sobrenaturais. Estas categorias estão dispostas hierarquicamente e têm, cada uma, uma categoria espiritual correspondente. Assim, quando uma pessoa morre imediatamente se transforma numa determinada categoria espiritual. Essas categorias espirituais estão organizadas de uma forma que espelha a organização do mundo natural em que os tewa vivem.

Todo este sistema religioso pode parecer absurdo e sem sentido aos olhos de uma pessoa de fora. Contudo, é tão lógico como qualquer outro, desde que compreendamos as premissas em que assenta. Segundo o antropólogo Alfonso Ortiz (1969), ele próprio um índio tewa, a religião do seu povo não só tem lógica como é socialmente funcional, pois exprime o modelo de vida na sociedade tewa. Esta encontra-se dividida em duas metades (*moieties*), cada uma com as suas próprias instituições económicas, rituais e políticas. Contudo, essas metades não se organizam segundo o parentesco, mas antes juntam pessoas que não têm qualquer laço de parentesco entre si. Cada indivíduo tem de reforçar a pertença à sua metade submetendo-se a rituais periódicos ao longo da vida. Esses rituais são em número correspondente às paragens que a tribo efectuou durante a sua jornada mítica até chegar ao Rio Grande, ou seja, doze. Alguns ritos, como os de nascimento e morte, são comuns às duas metades, outros são apenas praticados por uma delas. A posição hierárquica mais elevada na sociedade tewa é a dos sacerdotes, que funcionam não só como mediadores entre o mundo dos vivos e o dos espíritos, mas também entre as próprias metades.

A religião dos tewa proporciona-lhes uma visão integrada e harmoniosa do mundo, fornece uma lógica para o nascimento e morte dos indivíduos e favorece um relacionamento social harmonioso entre as metades. O que se passa com os tewa passou-se com todas as sociedades humanas ao longo de milhares de anos e continua a passar-se ainda, pois até hoje não foi encontrada

nenhuma sociedade sem culto religioso. A religião serve para as pessoas organizarem a sua experiência mundana, dando-lhe um sentido sem o qual a vida seria mais difícil. Além disso, tem uma função psicológica importante que é a de apaziguar as ansiedades individuais, o que, por seu lado, aumenta a sua importância sociológica, reforça as normas de grupo e fornece um quadro moral para a conduta individual, assim como um substrato de valores e propósitos comuns, de que depende o equilíbrio de uma comunidade.

No século XIX os intelectuais pensavam que o desenvolvimento e progresso da ciência acabariam com a necessidade da religião. Enganaram-se redondamente. A ciência não foi capaz de demonstrar a "irracionalidade" dos mitos religiosos. Pelo contrário, ela própria criou, em muitos casos, os seus próprios mitos (como o da existência de "raças", por exemplo). O século XX, principalmente nas últimas décadas, viu ressurgir religiões que até aí pareciam estar em declínio, como o fundamentalismo islâmico, que ressurgiu como um forte movimento religioso anti-ciência e contra a "degeneração" da moral e dos costumes "tradicionais". Além disso, um pouco por todo o lado, o interesse pela astrologia, ocultismo, bruxaria e actividades afins não pára de aumentar. As novas igrejas (como a Igreja Universal do Reino de Deus) multiplicam-se por toda a parte, o que demonstra o aumento da procura de serviços espirituais, e não a sua diminuição. As pessoas querem mais religião e menos ciência (esta começa a ser vista com a principal causa dos seus problemas).

A ciência não só destruiu alguns dos suportes psicológicos tradicionais como trouxe ainda novas ansiedades, criadas em torno do "nuclear", da "poluição", dos "transgénicos", da "clonagem" e muitos outros fantasmas que hoje "ameaçam" as sociedades industriais pós-modernas. Como a ciência não fornece os tranquilizantes necessários às ansiedades que cria nas pessoas, continua a ser a religião a fazê-lo (e geralmente de forma barata). Poucas pessoas se podem dar ao luxo de escolher entre pagar 40 euros à hora (ou mais) para serem ouvidas por um psicanalista e uma ida ao confessionário da igreja a custo zero ou a troco de uma pequena oferenda. Esta última constitui, de longe, a única alternativa para a maior parte das pessoas que vivem em pequenas comunidades.

Antropologia da religião

O estudo do comportamento religioso é um dos aspectos fundamentais da investigação antropológica, pois a religião é uma chave fundamental para com-

preender os fenómenos sociais. Para o antropólogo Anthony Wallace, a religião é "um conjunto de rituais, racionalizados pelo mito, que mobilizam os poderes sobrenaturais com o propósito de promover, ou impedir, que determinados fenómenos que afectam o homem e a natureza aconteçam" (1966:107, trad. minha). Quando as pessoas não conseguem resolver os problemas que se lhes deparam pela frente, recorrendo a soluções objectivas, procuram a solução no domínio do sobrenatural. Para isso, realizam elas mesmas rituais ou recorrem a especialistas nessa actividade. A performance de rituais serve para apaziguar a ansiedade causada pela incerteza característica dos acontecimentos da nossa vida que podemos controlar objectivamente. No fundo, a religião é um conjunto de crenças e comportamentos pelos quais as pessoas tentam adquirir controlo sobre o que não é controlável de outra maneira.

A complexidade dos sistemas religiosos varia com a complexidade da organização e estrutura sociais. As sociedades de caçadores-recolectores possuem cosmologias religiosas menos elaboradas do que as sociedades-estado. Os caçadores-recolectores tendem a ver-se mais como parte da natureza do que como agentes capazes de a controlar, enquanto os povos agricultores tendem a ver-se mais como agentes capazes de controlar e alterar a natureza. A ideologia "ocidental" promove a manipulação da natureza e não a passividade do ser humano perante o mundo natural. A importância da religião varia também consoante o estatuto social das pessoas; as elites tendem a ser menos dominadas pela religião do que as massas. Frequentemente, as elites usam a religião para dominar as massas, como foi o caso do antigo Egipto e como acontece hoje nas sociedades islâmicas mais fundamentalistas, ou nos países onde o catolicismo é uma ideologia dominante.

A religião pode servir também para alimentar nas massas a esperança numa outra vida, situada além da morte, levando-as, assim, a suportar mais facilmente as agruras da existência, muitas vezes marcada por uma exploração gritante e opressiva. Por exemplo, a ideia difundida pela Igreja Católica de que "é mais fácil um camelo[17] passar pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus" enuncia uma das principais funções da religião: mitigar o sofrimento e a insatisfação dos mais pobres e desfavorecidos económica e socialmente. A religião é também um sistema ideológico e uma cosmologia que legitima a ordem social, servindo, frequentemente, de legitima-

[17] Um camelo é, neste contexto, uma corda grossa usada para amarrar navios ao cais.

ção à própria elite que detém o poder. Numa grande parte das sociedades industriais pós-modernas as elites são legitimadas pela ideia de "democracia", mas nem sempre foi assim. A monarquia absoluta era legitimada pela "vontade de deus". A implantação da "república" representou uma importante mudança na ideologia de legitimação. Hoje ninguém se lembraria de dizer que o "primeiro-ministro" cumpre apenas a vontade de deus. Ele é aceite enquanto tiver "legitimidade democrática", que, por sua vez, emana da vontade do "povo", manifestada em actos especiais designados por "eleições". Este é, resumidamente, o ritual do poder numa sociedade como a portuguesa.

O estudo da religião faz-se através da observação das práticas e da performance ritual. Essa observação deve ser, de preferência e sempre que possível, participante. É observando e falando com informantes qualificados que se consegue perceber o comportamento religioso das pessoas.

O sobrenatural

A ideia de que existe um mundo sobrenatural é talvez a característica mais importante de todos os sistemas religiosos. Toda a actividade ritual tem como objectivo influenciar os "espíritos" que vivem nesse mundo sobrenatural. Cada mundo sobrenatural tem uma variedade de espíritos, de acordo com cada sistema religioso. De uma maneira geral, e para simplificar a discussão, podemos dividir os seres espirituais em três tipos de categorias: deuses, espíritos de antepassados, e espíritos que não têm relação com os humanos.

Os deuses são os principais actores nos sistemas religiosos mais complexos (das sociedades-estado, por exemplo). Eles são, geralmente, as entidades responsáveis pelo controlo do universo e da vida humana. A sociedade grega antiga é um exemplo de sistema religioso complexo. Os gregos possuíam um panteão de deuses deuses(as). Cada deus(a) ocupava um lugar numa hierarquia de poder, sendo responsável por determinados acontecimentos que afectavam o comportamento do universo e a vida humana. Por exemplo, Zeus reinava no céu e Poseidon no mar, cada um com atribuições diferentes. A existência de panteões povoados por deuses(as) não é uma característica exclusiva da sociedade greco-romana e da tradição ocidental. Trata-se de uma característica das sociedades-estado que cresceram à custa da conquista e incorporação, sob o seu domínio, dos povos conquistados. Frequentemente, os conquistadores acrescentavam ao seu panteão os deuses(as) dos povos con-

quistados. Os panteões são encabeçados por um(a) deus(a) supremo(a), demasiado distante para se envolver em questões mundanas, estas são tratadas por deuses(as) menores, mais próximos(as) do humano.

A balança de poder entre deuses e deusas tende a reflectir a balança de poder entre homens e mulheres. Nas sociedades onde o poder está predominantemente nas mãos dos homens, o panteão tende a ser predominantemente masculino, não existindo, nalguns casos, sequer deusas. Nas sociedades onde as mulheres têm um papel mais importante, como no caso das sociedades agrárias, é mais comum a existência de deusas, ao lado de deuses, variando a sua importância conforme os casos.

Nas sociedades de pastores nómadas do Médio Oriente, as divindades eram sobretudo masculinas, como no caso das tribos hebraicas. A partir do momento em que se sedentarizaram e se tornaram agricultores as coisas mudaram. A existência de agricultura fez com que a ênfase dos rituais passasse para a fertilidade do solo e das plantas. Isso abriu caminho à acção de deusas (uma vez que a fertilidade era vista nessas sociedades como algo relacionado com as mulheres). Porém, quando as tribos de Israel tiveram de fazer a guerra contra os filisteus, os deuses voltaram a assumir a importância que haviam tido no passado, uma vez que a guerra era essencialmente um assunto masculino onde não havia lugar para a actuação de deusas.

Os espíritos dos antepassados são, talvez, a forma mais comum de divindade. Existem praticamente em todas as sociedades, das mais simples às mais complexas. A crença neles assenta na concepção, mais ou menos universal, de que a pessoa é constituída por um corpo e um espírito (alma). Alguns povos acreditam que o espírito pode separar-se do corpo e embarcar numa vida própria. É o caso dos índios penobscot, que acreditam que cada pessoa possui uma alma que pode viajar para fora do corpo enquanto ela dorme. Porém, não precisamos de sair das fronteiras da sociedade portuguesa para encontrarmos a mesma crença, pois uma boa parte das pessoas que vivem na nossa sociedade acredita na possibilidade da separação entre corpo e alma, e que esta permanece viva após a morte do corpo. Os espíritos dos mortos participam activamente na vida dos vivos e são-lhes atribuídas características humanas, como a benevolência e a ira. Como os vivos nunca possuem certezas sobre o comportamento dos espíritos, procuram satisfazer os desejos destes o melhor possível. Eles funcionam, assim, como uma espécie de polícias invisíveis que reforçam o controlo social e o cumprimento das normas.

Em algumas sociedades africanas, os espíritos dos antepassados possuem características humanas, sendo capazes sentir frio, calor, dor, e até de ter fome. Quando os espíritos se zangam podem flagelar os vivos com pestes e fomes. O respeito que os vivos têm por eles é tanto que até lhes reservam lugares nas reuniões onde se decidem coisas importantes, como, por exemplo, no conselho que decide os assuntos da linhagem. Os espíritos podem também ter direito a prato na mesa, pois isso é entendido como uma forma de os chamar a participar no mundo dos vivos, e podem ainda reencarnar nas crianças suas descendentes na linhagem, o que leva a que quando uma criança nasce se procure saber qual o antepassado que reencarnou nela.

Na China os espíritos dos antepassados são também venerados e considerados figuras importantes. Um rapaz fica devedor dos seus pais para o resto da vida pelo simples facto de ter nascido. Quando os pais morrem, o filho fica obrigado a prover ritualmente ao espírito deles, oferecendo-lhe comida e incenso a cada aniversário do nascimento e morte. Rituais colectivos, ao nível da linhagem, realizam-se regularmente em sinal de respeito pelos antepassados. Cada geração tem o dever de assegurar a descendência da linhagem, dando assim continuidade ao espírito dos antepassados. Para os chineses, a missão mais importante de um homem é assegurar a continuidade da sua linhagem, nem que para isso tenha de casar com uma irmã adoptiva, criada desde pequena no seio da sua própria família. Sendo a China tradicional uma sociedade patrilinear-patrilocal, as mulheres têm uma posição subalterna na família do marido. É frequente só após sua própria a morte a mulher ser socialmente aceite pela família do marido. A única segurança de uma mulher é a relação que ela pode estabelecer com os seus filhos (homens), que poderão cuidar dela quando necessário, pois a família do marido não lhe prestará auxílio se ela ficar viúva.

A crença nos espíritos dos antepassados está associada à existência de grupos de parentesco por filiação. Ela existe nas sociedades onde a vida dos vivos está intimamente ligada à dos mortos, e onde o parentesco se tece cruzando passado, presente, e futuro.

Animismo *versus* animatismo

O animismo é, talvez, o comportamento religioso mais comum nas sociedades "primitivas". Consiste na crença de que a natureza é animada por espíritos de vários tipos. Esses espíritos não existem exclusivamente nas pessoas,

mas também nos animais, plantas, pedras e outros objectos naturais. Uma das primeiras pessoas a falar de animismo foi Sir Edward B. Tylor (1871). O interesse de Tylor pelo estudo da religião despertou com a viagem que o levou aos índios dos *pueblos*, nos estados norte-americanos do Arizona e do Novo México, e ainda a Cuba e ao México, onde se interessou particularmente pela antiga civilização azteca. O maior mérito de Tylor foi ter procurado demonstrar que a lógica "primitiva" dos "selvagens" não era diferente da lógica do europeu "civilizado". Para ele, o animismo era um sistema religioso perfeitamente lógico e adequado aos instrumentos de observação disponíveis numa sociedade "primitiva". Um forma de ver o mundo perfeitamente adequada àqueles que se vêem mais como parte da natureza do que como seus dominadores. Para um pigmeu mbuti a floresta está povoada de espíritos que vagueiam livremente e que tanto podem fazer o mal como o bem. Trata-se de uma forma relativamente comum de crença religiosa nas sociedades de caçadores-recolectores, onde, embora também se acredite na existência de deuses, se pensa que estes apenas criaram o mundo, tendo-o abandonado de seguida aos espíritos.

Quanto ao animatismo, distingue-se do animismo pela crença de que os espíritos não são entidades separadas dos objectos e das pessoas, mas que podem antes existir dentro deles, conferindo-lhes poder. Nas sociedades "primitivas" da Melanésia, esse poder chama-se *mana*. Embora o *mana* não seja uma coisa física, revela-se fisicamente. Quando um guerreiro tem sucesso na luta isso é atribuído não à sua força física mas sim ao *mana* contido nos seus amuletos. Aquilo que entre nós se designa por *sorte* mais não é do que o *mana* dos melanésios. Se perguntarmos a um agricultor o que é preciso para ter sucesso ele com certeza não se esquecerá de mencionar a *sorte*. Esta ideia de um poder impessoal que se pode manipular e invocar mediante certos rituais não é exclusiva dos melanésios, encontra-se também entre os índios norte-americanos. Os iroqueses chamavam-lhe *orenda*, os sioux *waconda*, e os algonquinos *manitu*.

Robert R. Marett (1886-1943) foi quem distinguiu esta forma de poder inerente, chamando-lhe animatismo (Maret 1909, 1927). No fundo, a diferença entre animismo e animatismo resulta mais da disputa académica entre Marett, Tylor e outros, do que de uma verdadeira diferença entre os dois conceitos. Na prática, e geralmente, os dois poderes coexistem na mesma cultura, em termos de crença, como acontece no caso dos melanésios e dos índios norte-americanos. No fundo, trata-se da crença de que os acontecimentos do

mundo natural são o resultado da manifestação de forças sobrenaturais, que podem ser espíritos ou outros agentes incorpóreos. Entre os melanésios e os índios norte-americanos, quem é derrotado apenas mostra a sua incapacidade de convocar o *mana* necessário. Também entre nós a *má sorte* de uns é muitas vezes vista como a *boa sorte* de outros. Trata-se de uma forma comum de interpretar acontecimentos que escapam ao nosso controlo e que fazemos depender de "terceiros" cuja boa vontade tentamos manipular.

Associados às crenças tanto animistas como animatistas estão os mitos, que funcionam como uma racionalização explicativa de crenças e práticas religiosas. Como afirmou Malinowski (1926, 1948), os mitos são o mapa dos rituais; analisando aqueles chegamos ao sentido destes. Geralmente, a definição de mito está associada a algo que é pura "invenção" e "mentira" (estórias e outras ficções narrativas). Porém, as pessoas que vivem os mitos não vêem as coisas da mesma maneira. Para elas, os mitos são verdades inquestionáveis acerca de coisas fundamentais na sua vida social. No fundo, têm o mesmo valor que as verdades construídas por disciplinas científicas como a história nas sociedades urbanas. Frequentemente, a verdade histórica não é mais verdadeira do que a verdade mitológica. Será a nossa história comum com os espanhóis, tal como os historiadores a descrevem e nós acreditamos, mais verdadeira do que os mitos dos índios da amazónia sobre a sua luta contra o homem branco ou contra os inimigos das aldeias vizinhas? Seguramente, um índio facilmente reconheceria na nossa história os nossos mitos, tal como nós reconhecemos os dele na sua. Não é preciso ser-se pós-moderno para perceber que algumas "verdades" hoje apregoadas pela própria ciência e outros discursos hegemónicos serão, no futuro, vistas como construções mitológicas. A observação antropológica que fazemos dentro da nossa própria cultura ajuda-nos a reconhecer os nossos próprios mitos (e a relativizar as nossas "verdades").

Os profissionais do culto religioso

Em quase todas as sociedades humanas existem profissionais credenciados socialmente na organização e condução do culto religioso. O que varia é o grau da sua especialização e se são ou não especialistas a tempo inteiro. Esses profissionais são responsáveis pelo contacto entre o mundo dos vivos e o mundo sobrenatural, fazendo uma espécie de *lobbying* junto dos espíritos e

deuses. Para se ser especialista religioso é preciso passar por determinadas provações e testes até se demonstrar que se tem as necessárias aptidões. As sociedades com uma estrutura económica e social mais complexa possuem especialistas a tempo inteiro, enquanto que as sociedades com estruturas mais simples apenas possuem especialistas a tempo parcial. Os padres e pastores das muitas igrejas existentes, um pouco por toda a parte, são um exemplo de especialistas a tempo inteiro. Nas religiões actualmente com mais seguidores (cristianismo, islamismo e hinduísmo), a profissão religiosa é exercida quase exclusivamente por homens, o que está de acordo com o facto de deus ser uma figura masculina e de as figuras femininas terem, em geral, um papel secundário e funcionarem como suporte de um deus.

Grande parte das sociedades existentes no mundo não possuem especialistas a tempo inteiro porque não têm recursos para isso. Os xamãs são uma das profissões religiosas a tempo parcial mais comuns. Para se ser xamã é preciso ter-se determinados poderes que se revelam através da sujeição a provas de grande stress físico e mental. Quando o candidato a xamã tem visões isso quer dizer que está apto para a função. O jejum e o isolamento são formas relativamente comuns de privação que, geralmente, conduzem a estados visionários. Cristo e Maomé, embora não fossem reconhecidos como xamãs, tiveram visões que resultaram de um processo perfeitamente xamanístico: fome e isolamento no deserto até que o delírio lhes "revelou" o caminho a seguir. Os xamãs são pessoas que uma vez atingida essa condição ficam com poderes sobrenaturais, sendo capazes de realizar curas e adivinhar o futuro. A figura do xamã é, talvez, uma das mais popularizadas na literatura antropológica. Para isso contribuíram livros como a autobiografia do xamã sioux Alce Preto, ou relatos como o do antropólogo Carlos Castañeda, a propósito das suas experiências iniciáticas com Don Juan, um xamã índio yaqui.

Embora os xamãs sejam geralmente vistos como figuras características das sociedades "primitivas", eles existem também, sob outras formas, nas sociedades urbanas pós-modernas. Aliás, tanto na Europa como nos EUA, o interesse por práticas religiosas de natureza xamanística tem aumentado consideravelmente nas últimas décadas. Em Portugal, a actividade de indivíduos que afirmam ter capacidade para resolver problemas de *mau-olhado*, *má-sorte* e afins parece estar também a aumentar, assim como o interesse por práticas religiosas alternativas aos rituais convencionais da Igreja Católica. O leque das actividades e profissões ligadas à actividade religiosa fora das

igrejas oficiais tem aumentado e não diminuído nas últimas décadas, tal como o interesse pelo sobrenatural.

Outras difíceis provações por que se tem de passar para se ser xamã são as mutilações corporais, que incluem o desmembramento de partes do corpo ou a sua perfuração. Tudo isto faz parte de um investimento pessoal que os candidatos têm de fazer antes de obterem as suas credenciais. Muitas vezes, o candidato a xamã tem também de se isolar dos vivos, indo para um lugar recôndito onde fica em contacto com os espíritos, que se encarregam de lhe ensinar a profissão.

Entre os índios crow qualquer homem podia aspirar a ser xamã, uma vez que não existia uma elite detentora da exclusividade do culto religioso. Um candidato crow tinha de ter visões xamanísticas, que eram induzidas por longos períodos de jejum e flagelação do corpo. A maioria falhava, não chegando a ter as visões necessárias para se tornar xamã, mas uns poucos acabavam por conseguir. Os que falhavam não sofriam qualquer estigma por isso (ao contrário de quem não consegue entrar em Oxford ou Harvard). Assim, ninguém tinha nada a perder por tentar chegar a xamã.

A validação social dos xamãs é dada pela sua capacidade de se convencerem a si próprios e aos seus pacientes da sua capacidade de curar através da comunicação com os espíritos. Um bom xamã deve ser capaz de se transformar, entrar em transe e comunicar com os espíritos em línguas estranhas. É isso que o distingue do comum dos mortais. A linha de fronteira entre ser-se xamã ou um pária completamente desprezível é, por vezes, muito ténue. Aqueles que numa sociedade são venerados como xamãs, noutra podem simplesmente ser considerados doentes mentais, vitimizados e desprezados. Seguramente, algumas das pessoas que nas sociedades urbanas pós-modernas são definidas pelos psiquiatras como personalidades-de-fronteira (*borderline personalities*) seriam sérios candidatos a xamã em muitas sociedades "primitivas".

A diferença fundamental entre um padre e um xamã é que o primeiro procura ganhar o favor de deus, enquanto o segundo procura manipulá-lo de forma a conseguir o resultado desejado. A acção dos sacerdotes é sobre os homens enquanto a do xamã é sobre os deuses. O xamã é também um actor que produz uma determinada encenação dramática, durante a qual os seus clientes têm a sensação de que qualquer coisa importante, e até perigosa, acontece. O ventriloquismo e a prestidigitação são alguns dos truques usados pelos xamãs na sua prática. Enquanto alguns se fazem pagar pelos seus ser-

viços, embora nunca o suficiente para se tornarem ricos e poderosos chefes, outros contentam-se com o simples reconhecimento dos seus serviços e com o prestígio associado à sua condição.

A actividade dos xamãs é julgada, fora da sua sociedade, como fraudulenta. No entanto, embora o xamã tenha consciência de que algumas das coisas que faz são "aldrabices" destinadas a convencer os seus pacientes do seu poder mágico, o facto é que ele próprio está convencido de que pode curá-los. É esse poder que lhe dá o direito e a capacidade de enganar as pessoas quanto aos detalhes técnicos da sua performance. Resumindo, o xamã entende a sua capacidade de fazer certos truques como prova dos seus poderes sobrenaturais. No fundo, quando um médico dá ao doente um placebo passa-se a mesma coisa, pois, embora o médico esteja ciente de que o placebo não afecta objectivamente o paciente, o facto de este estar convencido disso acaba por lhe ser benéfico.

A actividade xamanística permite não só curar as pessoas quando isso é possível como também fornecer a performance e o ritual necessários para aliviar o stress criado pelas inúmeras situações do quotidiano, especialmente nas sociedades ainda não industrializadas e que se encontram sob a forte pressão da globalização económica e cultural, como, por exemplo, as sociedades ameríndias da Amazónia. O xamã é também responsável por apontar bodes expiatórios quando alguma coisa corre mal na comunidade. E ser xamã, embora seja uma actividade de grande prestígio, envolve também um risco elevado, pois um xamã mal sucedido nas suas práticas pode ser destituído, expulso do grupo, ou até morto. Ao apontar bodes expiatórios, pode arranjar sérios problemas se escolher pessoas demasiado bem integradas socialmente na comunidade. Por isso, os xamãs procuram acusar pessoas que já tem problemas de comportamento, e que não possuem grandes apoios dentro da comunidade. Ao acusar os "mal comportados" ele funciona como um dos principais garantes do controlo social. Ninguém deseja cair nas más graças de um xamã, pois isso pode valer uma acusação de bruxaria, que em muitas sociedades equivale a uma sentença de morte. William Haviland tem uma curiosa visão dos benefícios que o próprio xamã colhe da sua actividade.

> Os benefícios do xamanismo para o próprio xamã são não só o prestígio e a riqueza que advêm da sua actividade, mas também o efeito terapêutico para a sua própria personalidade, por vezes instável. Um indivíduo instável melhora a sua condição psicológica ao envolver-se intensamente nos problemas dos outros. Nesse aspecto, o xamanismo é uma espécie de auto-aná-

> lise. Finalmente, o xamanismo é também um bom veículo para a auto-expressão daqueles que possuem um temperamento artístico (1993:357, trad. minha).

Em muitas sociedades, a causa das doenças não é atribuída a germes, bactérias e vírus, como acontece nas sociedades dominadas pela prática médica com origem na Europa, mas sim a acções de bruxaria. Um exemplo interessante é o que acontece nalgumas sociedades africanas onde a causa geral das doenças é a feitiçaria ou a falta de protecção pelos antepassados. Na Suazilândia um exemplo comum as pessoas doentes recorrem aos serviços de um curandeiro, que usa ervas e poções mágicas para curar através do contacto com os antepassados do doente. Estas práticas são vistas pelos médicos como uma forma de charlatanice, mesmo quando as poções de ervas fazem algum efeito. Segundo o antropólogo Edward Green (1987), existe na Suazilândia cerca de um curandeiro por cada cento e dez pessoas, mas apenas um médico por cada dez mil pessoas. Assim, não podemos descartar simplesmente o trabalho dos curandeiros profissionais. Na década de 1980, Green foi responsável pela condução de um projecto em que se tentou conjugar a medicina convencional e as práticas ancestrais dos curandeiros locais, para melhor se conseguirem debelar certas doenças. O objectivo de Green era perceber, através de entrevistas em profundidade a curandeiros e de observação participante, as teorias locais sobre as causas e cura das doenças, de modo a que os médicos pudessem encontrar formas de cooperação com os curandeiros. Isto, partindo do facto de que os curandeiros africanos já conheciam e aceitavam, até certo ponto, a superioridade da "medicina ocidental" na cura das doenças com origem fora de África, enquanto confiavam mais nas suas práticas para lidar com as doenças de origem africana.

O combate à diarreia, uma das principais causas de mortalidade infantil, foi o mais beneficiado com esse projecto de cooperação. Conseguiu-se que os curandeiros ministrassem oralmente pacotes de sais dissolvidos em água, essenciais para a re-hidratação dos doentes com diarreia, especialmente as crianças. Isso só foi possível porque a medicina dos curandeiros já incluía bebidas à base de ervas e os doentes estavam, portanto, habituados à ingestão oral. Ou seja, uma vez que o novo tratamento era ministrado por via oral não havia qualquer conflito com a medicina dos curandeiros. Qualquer tratamento por injecção estaria condenado ao fracasso, pois os curandeiros recusariam que fosse ministrado aos seus pacientes uma poção pela via errada.

A principal conclusão deste estudo é que, mesmo do ponto de vista da medicina convencional, deve ter-se em conta as práticas locais em vez de as

considerar erradas à partida. Muitas vezes, desafiar as práticas locais apenas serve para aumentar as tensões e o stress das pessoas, que depois ficam ressentidas e hostis em relação a práticas médicas (ou outras) culturalmente estranhas.

Rituais de iniciação e intensificação

Os rituais (ou ritos) representam a prática das pessoas em relação ao sobrenatural e ao sagrado. São uma forma de manter a coesão dos grupos sociais em torno de uma determinada cosmologia. Servem também para aliviar a tensão emocional criada por situações de risco como o nascimento, a morte, e o casamento. Uma das funções dos rituais é assegurar que as pessoas atravessam esses momentos com o devido enquadramento ideológico e social.

Entre os rituais estudados pelos antropólogos estão os chamados ritos de passagem, que marcam os diferentes estádios do ciclo de vida dos indivíduos como membros da sociedade. Além dos ritos de passagem, os ritos de intensificação são também importantes. O trabalho sobre ritos de passagem mais citado de sempre é o do antropólogo francês (nascido na Alemanha) Arnold van Gennep (1873-1957). Em *Les Rites de Passage* (1909) afirma que os ritos de passagem são os mais importantes porque atravessam toda a vida de uma pessoa. Os momentos mais determinantes, em termos rituais, são o nascimento, a puberdade, o casamento, a paternidade ou maternidade, a mudança de grupo de status, a mudança de ocupação profissional e, finalmente, a morte. Segundo ele, as mudanças de estatuto do indivíduo na sociedade são faseadas, um faseamento que se reflecte nas próprias cerimónias rituais. Quando o indivíduo está prestes a mudar de estatuto entra num período de crise que se estende por três fases distintas: separação, transição e incorporação (van Gennep 1960).

As pessoas sujeitas aos ritos são primeiro retiradas do convívio social normal, permanecendo isoladas por um determinado período, após o que voltam ao convívio normal da sociedade já na sua nova condição de iniciados. O caso descrito por van Gennep é o dos ritos de iniciação masculina entre os aborígenes australianos. Os mais velhos decidem quando deve ser feita a iniciação dos rapazes, estes são então levados da aldeia para um retiro sob protesto ritual das mulheres. Isto representa o corte dos laços maternais e o início da integração dos rapazes no mundo masculino. Num outro local, afastado

do retiro onde estão os rapazes, reúnem-se os homens de várias aldeias responsáveis pela condução das cerimónias iniciáticas. Estas começam com os homens mais velhos a cantar e a dançar, enquanto os rapazes fingem de mortos. O clímax das cerimónias é atingido com o ritual da circuncisão e da extracção de alguns dentes, as duas principais formas de mutilação corporal associadas aos ritos de passagem entre os aborígenes australianos.

Como notou A. P. Elkin (1891-1979), as mutilações corporais feitas a seguir ao fingimento da morte dos rapazes são uma forma de prolongamento dessa morte (Elkim 1938). A morte simbólica dos rapazes é necessária para que a seguir se dê o seu renascimento já com o estatuto de homens. Entretanto, durante a transição não podem ser vistos pelas mulheres nem regressar ao acampamento principal onde mais tarde se juntarão aos restantes membros de sua comunidade. Durante a iniciação são ensinados aos rapazes determinados segredos e tradições. No fundo, trata-se de uma espécie de curso intensivo sobre como se ser homem adulto. O facto da iniciação envolver aspectos traumáticos assegura que os rapazes não mais se esquecerão do que aprenderam. Trata-se de um método de ensino particularmente eficaz em sociedades onde não há lugar para escolas ou pedagogias pós-modernas, e onde a aprendizagem se faz essencialmente através da experiência e da oralidade.

No regresso ao convívio normal com os restantes membros da aldeia, os rapazes são recebidos em festa, como se tivessem ressuscitado e voltado ao convívio dos vivos. A partir desta altura, os jovens iniciados passarão a ser tratados de maneira diferente, de acordo com o seu novo estatuto de homens adultos. A existência de ritos de passagem assegura uma transição integral, e rápida, da puberdade para a idade adulta, sem que haja o período intermédio da adolescência que caracteriza as sociedades urbanas. No caso dos aborígenes australianos, como noutros semelhantes, os jovens são preparados não somente para serem adultos mas, sobretudo, para se comportarem como homens, de acordo com os padrões de masculinidade na sua cultura. A capacidade de suportar a dor é um dos principais atributos da masculinidade, pelo que mutilações físicas como a circuncisão, o limar e arrancar dentes, são vistas como um teste à masculinidade dos rapazes, ao mesmo tempo que representam também uma forma de treino para aprender a suportar a dor. Um rapaz que resistiu à circuncisão sabe que será capaz de enfrentar a dor em situações futuras.

Na África Ocidental os ritos de iniciação das raparigas são um bom exemplo de como decorre a iniciação feminina. As raparigas da tribo mende,

na Serra Leoa, por exemplo, são iniciadas após a primeira menstruação. Tal como os rapazes aborígenes australianos, também elas são afastadas da aldeia e do convívio social normal. Podem passar-se semanas, ou mesmo meses, sem que voltem a ver os seus parentes e vizinhos. No terreiro da iniciação, longe da sua aldeia, são despojadas das suas roupas de criança, o seu corpo é coberto com barro, vestido com um pano simples e adornado com colares de missangas. A parte mais importante da iniciação feminina consiste na mutilação genital das raparigas (excisão do clítoris e de parte dos pequenos lábios). Nas sociedades africanas onde se pratica este tipo de mutilação o argumento emic é que ela aumenta a fertilidade das mulheres. Durante a iniciação, as jovens raparigas aprendem os segredos do casamento e da maternidade. Como iniciandas, as raparigas mende passam a pertencer a uma associação feminina chamada *sande*, à qual continuarão ligadas ao longo da vida após a iniciação. Descontando a violência das mutilações genitais, o resto da iniciação decorre sob o bom tratamento das jovens. Boa alimentação, danças e cantares animam o terreiro da iniciação. A boa maneira como são tratadas a seguir às mutilações contribui para que elas associem o tornar-se mulheres a uma experiência positiva (se descontarmos a mutilação genital), assim como para o desenvolvimento de um espírito-de-corpo feminino, que lhes vai ser útil pela vida fora nas muitas ocasiões em que vão precisar de cooperar entre si.

Alguns antropólogos têm tentado explicar a razão da mutilação genital das mulheres. Por exemplo, para Carol MacCormack (1977) a excisão do clítoris, que ela vê como uma espécie de pénis (a ideia original pertence a Freud), é uma forma de acabar com a ambiguidade sexual da mulher. Uma vez cortado o clítoris, ela assume definitivamente uma sexualidade vaginal, tornando-se indubitavelmente mulher. Não faço ideia do que os mende achariam desta teoria (pelo menos rir-se-iam com certeza). Embora as razões emic para a prática da excisão variem de sociedade para sociedade, numa perspectiva etic ela serve para ajudar a manter as mulheres sob um apertado jugo masculino, que passa pelo controlo estrito da sexualidade feminina. As mutilações, além de eliminarem zonas erógenas importantes, tornam as relações sexuais dolorosas, transformando-as num sacrifício em vez de um prazer. A vontade e liberdade sexual das mulheres ficam seriamente comprometidas.

Os rituais de intensificação ocorrem em alturas cruciais na vida dos grupos sociais. Por exemplo, quando a chuva tarda em chegar e as colheitas ficam em perigo, ou quando existe uma ameaça exterior séria, como a guerra.

Ou, ainda, quando a sociedade é ameaçada por forças destrutivas que vêm do exterior, como acontece com os índios da amazónia face à pressão provocada pela globalização crescente. Numa situação de stress extremo, como a dos povos da Amazónia que vêem ameaçada a sua existência pelos garimpeiros, seringueiros, madeireiros e outros, são efectuados rituais colectivos que mobilizam emocionalmente e psicologicamente as pessoas para enfrentar a situação. Embora em muitos casos essa mobilização não resulte, noutros as sociedades ameaçadas conseguem reunir forças para resistir à ameaça externa. Os rituais de intensificação servem também para ajudar grupos relativamente pequenos a ultrapassar a perda de um membro querido ou de uma pessoa importante na vida de todos. Os ritos funerários são uma das formas mais comuns de rituais de intensificação. Os melanésios, por exemplo, como o próprio Malinowski (1948) descreveu, comem partes do corpo do falecido num ritual canibalístico, vomitando de seguida. Por um lado, comer o morto pode ser visto como uma forma de se manter ligado a ele, por outro vomitar revela o medo de ser arrastado para o mundo desconhecido dos mortos (dos espíritos, melhor dito).

Os ritos de intensificação não ocorrem só em situações de crise declarada, como a morte de pessoas. Ocorrem também ciclicamente ao longo do ano, para marcar a mudança de actividades associada às diferentes estações do ano. Isto acontece sobretudo nas sociedades que vivem da agricultura. A sementeira e as colheitas são, geralmente, marcadas por rituais de intensificação. Entre nós, as festas dos santos populares são um resquício dos rituais que no Neolítico se realizavam pela altura das colheitas. Esses rituais servem também para reforçar a coesão dos grupos, valorizando a cooperação e o espírito-de-corpo. A organização social dos grupos necessita de um reforço regular para que as situações de crise possam ser enfrentadas com sucesso. No fundo, os rituais são uma forma de mobilização que mantém as pessoas unidas quando é preciso.

Religião e magia

A fronteira entre as diferentes formas de comportamento ritual nem sempre é fácil de traçar. Numa definição antropológica clássica, a magia é um conjunto de práticas rituais que envolvem a crença de que os poderes sobrenaturais podem ser manipulados tanto para o bem como para o mal. Em muitas socie-

dades não-industrializadas praticam-se rituais de magia para se conseguir a fertilidade dos animais, plantas, e até das pessoas, assim como também para evitar males e curar doenças. No entanto, não devemos pensar que a magia é exclusiva de sociedades "primitivas" ou não-industrializadas, pois existem milhares de pessoas que nas sociedades urbanas recorrem a ela com os mais diversos propósitos.

Nos EUA a venda de tábuas Ouija – uma espécie de jogo usado para comunicar com espíritos e fazer adivinhação, entre outras coisas – tem aumentado ao longo das últimas décadas, tal como o número de marcas comercializadas. O mesmo acontece com os livros sobre magia e ocultismo, que cada vez se vendem melhor, no seguimento de uma tendência iniciada na década de 1960. Quanto à astrologia, em 1963 apenas cerca de cem jornais norte-americanos publicavam o horóscopo, em 1970 o seu número havia já subido para 1200 (Haviland 1999:399). Em Portugal verifica-se que na última década e meia o interesse pela astrologia e outras práticas adivinhatórias aumentou também, assim como o interesse pela magia e pelo oculto. A antropóloga Laurel Kendall (1990) chama a atenção para o facto de existir um largo número de pessoas que, tanto na Europa como na América do Norte, se dedicam às mais diversas práticas rituais, desde a adivinhação à cabala, passando pela bruxaria. Segundo Kendall, "os magos de hoje são vulgares pessoas da classe média, frequentemente, com inteligência acima da média e entendidos em computadores" (1990:92). Na verdade, o número de pessoas pertencentes à classe média urbana que procura serviços rituais e adivinhatórios, fora da igreja, tem aumentado nos últimos anos. Em Lisboa, por exemplo, também existem bastantes profissionais da astrologia, do tarot, e de outras práticas semelhantes que usam o computador nas suas actividades.

Quem mais se preocupou em estabelecer a distinção entre magia, religião e ciência foi James G. Frazer (1854-1941), o antropólogo mais lido na Europa durante a primeira metade do século xx. Boa parte dos doze volumes da sua maior obra, *The Golden Bough* (1890), foram escritos a distinguir magia de religião. Para ele, a religião é praticada no sentido de influenciar divindades que se acredita terem o poder de controlar o que se passa na natureza, enquanto a magia se exerce tentando manipular as próprias forças da natureza (Frazer 1931:693). De acordo com Frazer, a magia representa uma forma de "ciência" rudimentar, pois assenta na mesma lógica de relação causa-efeito. No fundo, a magia seria uma forma errada de fazer ciência, por assentar em interpretações erróneas das leis da natureza. Segundo ele, existiam dois tipos

de magia: a magia por simpatia e a magia por contágio. Se um praticante de *voodoo* usa a imagem de uma pessoa (um boneco onde espeta agulhas, por exemplo) é porque acredita que ao manipular a imagem actua sobre a própria pessoa. Isto é uma forma de magia por simpatia. A magia por contágio assenta na crença de que o contacto com um objecto mágico produz o efeito desejado. Os basuto, na África do Sul, acreditavam que quem fizesse mal a uma parte do corpo que lhes tivesse pertencido fazia mal a eles próprios. Os dentes, depois de arrancados, eram guardados em lugar escondido para não caírem nas mãos de um feiticeiro que pudesse fazer mal ao seu dono, e o mesmo se fazia às unhas e ao cabelo cortados.

É comum, nalgumas sociedades, as pessoas guardarem objectos que foram tocados por pessoas especiais. Um exemplo disso são os rosários vendidos em Fátima, benzidos pelo Papa a quando da sua visita ao santuário, que as pessoas procuram por acreditarem terem propriedades protectoras ou milagrosas. Assim, podemos concordar com Frazer quando este afirmava que a fronteira entre magia e religião é, muitas vezes, difícil de traçar. O comportamento das pessoas nas sociedades urbanas pós-modernas apresenta, não raras vezes, traços característicos dos rituais mágicos. Segundo J. Parades e Elizabeth Purdum (1990), dois antropólogos norte-americanos, a execução do criminoso Theodore Bunty, em 1989, na Florida, acusado de violar e matar uma rapariga de doze anos, mas suspeito de ter cometido vários outros crimes semelhantes noutros estados, é um bom exemplo de como a sociedade norte-americana não é muito diferente dos antigos aztecas no que respeita ao sacrifício da vida humana como forma ritual de demonstração do poder do estado e da força da lei. A ideia de Parades e Purdum foi comparar o uso da pena capital, e toda a encenação social acontecida antes e após a execução ao ritual, do sacrifício humano na sociedade azteca. A execução do *serial killer* Ted Bunty motivou vários tipos de manifestação pública na Florida. Através dos jornais, da televisão e da rádio criou-se uma corrente de opinião pública que reclamava a sua execução, vista como a prova de força que o sistema judiciário precisava, pois Ted vinha usando há anos os subterfúgios do sistema judicial para escapar à execução. Quando Ted foi finalmente executado, as pessoas manifestaram nas ruas o seu alívio pelo sistema judiciário ter finalmente funcionado.

Criminosos como Ted, dada a perversidade e horror dos seus crimes, suscitam nas pessoas o sentimento da necessidade de protecção face à "anomalia" existente na sociedade. Como alguns colunistas de jornal afirmaram, a

morte de Ted representou uma "purga" necessária. Mas a execução de Ted foi também pretexto para muitas outras manifestações públicas, como, por exemplo, o aparecimento de um novo prato no menu de um restaurante (chamado *bundy bar-bq*, aludindo à sua execução na cadeira eléctrica). Como concluem Parades e Purdum, a dramatização feita em torno da execução de criminosos como Theodore Bunty serve não só para confortar e tranquilizar as pessoas em relação ao poder do estado e da justiça, mas também para elas encenarem a sua própria dramatização pessoal de várias maneiras. Uma dramatização que acaba por ser também um acto de rebelião face à ordem estabelecida, como no caso em que pessoas colocaram no vidro do seu automóvel um dístico que dizia: "*I'll buckle up when Bunty does; i'ts the law*" (ponho o cinto quando Bunty puser; manda a lei). Quer o "churrasco" do Bunty quer o "pôr o cinto" são metáforas usadas para exprimir uma vontade de vingança, e, ao mesmo tempo, um desafio à lei, pois o estado reserva para si o direito de aplicar a justiça, não querendo que os cidadãos comuns se intrometam. Estes, sempre que podem, de alguma maneira, fazem-no.

Bruxas e bruxaria

A actividade de bruxaria sempre foi, ao longo dos tempos, motivo para perseguir e matar os praticantes. Em 1692 dezanove pessoas (homens e mulheres) foram executadas em Salem Village, no Massachusetts, depois de acusadas da prática de bruxaria. Centenas de outras pessoas foram acusadas e algumas dezenas presas durante meses sem julgamento. Só recentemente as autoridades do Massachusets reabilitaram oficialmente as vítimas, conhecidas por "bruxas de Salem" (a maior parte eram mulheres), e reconheceram a atrocidade cometida na época.

Porém, e contrariamente ao que se possa pensar, as bruxas e a bruxaria não são coisas do passado nem de sociedades "atrasadas" ou "primitivas". Um pouco por toda a parte, incluindo a Europa, elas continuam a ter um papel social importante. Nos EUA as práticas de bruxaria e o interesse por elas têm sofrido um surto revivalista desde a década de 1960 (Haviland 1999). Mas a crescente dependência das pessoas em relação à bruxaria não é um acontecimento meramente europeu ou norte-americano. Em África, verifica-se que mesmo nos países onde há mais pessoas com formação superior a bruxaria continua ter um papel importante na explicação das doenças e nas práticas de

cura. Entre o povo ibibio, na Nigéria, é frequente serem os indivíduos mais novos e mais instruídos a acusarem os mais velhos de bruxaria, funcionando as acusações de bruxaria como uma forma de conflito de gerações (Offiong 1985).

Entre os ibibio, tal como entre outros povos africanos, as acusações de bruxaria são frequentes. Quando um animal come as colheitas a culpa nunca é do animal mas sim de uma bruxa (ou bruxo) que se transformou nele. Quando alguém estuda e não consegue um emprego é porque está a ser vítima de bruxaria. Esta é causa de todas as coisas más, desde o azar ao jogo até aos acidentes na estrada. Tudo o que é negativo é causado por bruxas ou bruxos. Mesmo para aqueles que têm acesso ao conhecimento científico e aprendem o que é a acção dos micro-organismos (médicos e enfermeiros, por exemplo), a bruxaria continua a ser a principal causa de males e doenças. A bruxaria ibibio tanto pode ser praticada por homens como por mulheres. Uma pessoa torna-se bruxo(a) bebendo uma poção especial preparada por outro(a) bruxo(a). Depois de tomada a poção, as pessoas ficam com capacidade de fazer mal, mesmo que essa não seja a sua vontade. As bruxas(os) podem transformar-se em animais, percorrer longas distâncias, torturar e matar pessoas, que transformam em animais e comem.

Uma bruxa(o) identifica-se pelo seu comportamento socialmente anómalo. Não cumprimentar os outros ao passar, viver sozinho(a) e procurar o isolamento, vender a preços elevados, vaguear à noite, não mostrar pesar pela morte de familiares ou vizinhos, não cuidar bem dos familiares e dos filhos, são alguns dos comportamentos que podem motivar uma acusação de bruxaria. Estas acusações incidem sobre pessoas cujo comportamento desagrada aos outros e que não estão nas boas graças da comunidade. Os ibibio, à semelhança de outros povos, acreditam que umas bruxas são piores do que outras. As "bruxas negras" são particularmente malévolas, enquanto as "bruxas brancas", embora possam até ser mais poderosas, causam menos mal.

A antropóloga Lucy Mair distinguiu entre as "bruxas dos sonhos" e as "bruxas do quotidiano" (1969). As bruxas dos sonhos são seres que povoam a noite e os sonhos, e estão associadas a desejos e comportamentos sexuais considerados desviantes. As bruxas do quotidiano são, geralmente, pessoas que de uma forma ou outra têm comportamentos considerados estranhos, pessoas que os outros temem devido ao seu poder de se transformarem em bruxas. Devido a esse medo são tratadas com respeito e cortesia por todos. Quem conhece a vida social numa aldeia do interior de Portugal não precisa de visi-

tar os ibibio para saber como funcionam as bruxas e a bruxaria. Há duas ou três gerações atrás, o mundo comunitário das aldeias, sobretudo no norte de Portugal, era dominado por um universo social de bruxas e bruxarias (ainda hoje se encontram resquícios desse universo nas zonas mais remotas).

Função social da religião, magia e bruxaria

Onde não existem hospitais nem médicos para lidar com as doenças, nem outras soluções com resultados comprovados, a bruxaria é uma solução perfeitamente razoável. Atribuir os males à acção de bruxas(os) é uma maneira de explicar acontecimentos que escapam ao controlo, e ao conhecimento empírico, das pessoas. Como vimos anteriormente, a humanidade tem dificuldade em lidar com o desconhecido e a incerteza. Sistemas explicativos como a bruxaria não só fornecem explicações simples como também proporcionam uma forma de controlo em relação aos comportamentos que se afastam demasiado das normas sociais. Em qualquer sociedade, as pessoas não se satisfazem com possibilidades, querem ter certezas. Quando o médico lhes diz que têm um tumor e lhes explica as causas e a natureza do mesmo, elas querem saber porque lhes aconteceu a elas e não ao vizinho. As pessoas só descansam quando encontram um "responsável", que, em muitos, casos acaba por ser um deus ou um espírito. No caso da bruxaria (e feitiçaria), a atribuição das causas à acção de umas pessoas é uma forma de tranquilizar as outras. Na sociedade africana tradicional, quando uma pessoa adoece ou morre, a causa é quase sempre a bruxaria. Investiga-se as relações da vítima com os parentes e vizinhos, de modo a encontrar o possível culpado. Durante o processo de "caça à bruxa" surgem acusações mútuas de vários lados, pondo a nu todos os "podres" do relacionamento social entre as pessoas na comunidade. Finalmente, o elo mais fraco cede e o culpado é encontrado. O escrutínio público do comportamento social lembra às pessoas quais os defeitos e virtudes do carácter humano. Em face disso, elas procuram suprimir os traços de personalidade que merecem reprovação social, de modo a não serem acusadas de bruxaria. Assim, a crença na bruxaria funciona como um mecanismo de controlo muito eficaz.

A complexidade emic dos sistemas de bruxaria varia. Os índios navajo, por exemplo, possuem um elaborado sistema que compreende diversos tipos de práticas. A bruxaria é praticada à noite por bruxas canibais capazes de

matar pessoas à distância. A feitiçaria diz respeito a feitiços que certas bruxas lançam sobre as pessoas, usando para isso unhas e cabelo das vítimas. No fundo, a distinção entre uma coisa e outra diz sobretudo respeito ao modo de actuar e não aos efeitos conseguidos. Existem especialistas em adivinhação capazes de determinar a identidade das bruxas e os processos utilizados. Quando o(a) culpado(a) da bruxaria ou feitiço é encontrado procedem à sua tortura até ele(a) confessar o "crime". O mesmo processo foi usado pela inquisição contra os "hereges" (e com bastante sucesso, pelo que conhecemos dos arquivos históricos). Muitas vezes, o(a) acusado(a) acaba por confessar, não resistindo à tortura. No caso dos navajo, uma vez obtida a confissão acreditavam que a feitiçaria se voltaria contra o(a) feiticeiro(a) matando-o(a) no prazo de um ano. Alguns dos acusados eram forçados a abandonar a aldeia e a viver no exílio. Como Clyde Kluckhohn (1944) salientou, a bruxaria navajo era, em grande medida, alimentada pelas tensões sociais criadas pela colonização o contacto com os colonos europeus. Como os navajo possuíam regras de decoro muito rígidas, as pessoas não podiam mostrar abertamente hostilidade umas em relação às outras, a não ser através de acusações de feitiçaria. Assim, essas acusações canalizavam a ira contra certas pessoas em particular, impedindo o desenrolar de conflitos sociais generalizados.

Numa perspectiva antropológica, religião, magia e bruxaria servem uma variedade de funções psicológicas e sociais semelhantes. Fornecem um modelo satisfatório para a compreensão do universo. Fornecem explicações para o inexplicável, atenuando assim as ansiedades causadas pelo desconhecido. Todas elas proporcionam formas eficazes de controlo social, mantendo claro na mente das pessoas o que é certo e errado, forçando-as a seguir o caminho prescrito pelas normas sociais. A religião e a magia, fornecem um sistema emic que ajuda a perpetuar uma determinada ordem social. Por exemplo, nas grandes religiões monoteístas (cristianismo, islamismo e judaísmo), a existência de um deus masculino todo-poderoso, juntamente com uma história da criação em que a mulher é responsável pela queda em desgraça (foi ela quem comeu a maçã), serve perfeitamente para justificar uma ordem social dominada pelos homens, na qual as mulheres, durante milhares de anos, tiveram um papel subordinado.

Mas a religião, tal como a magia, serve também para aliviar os humanos da responsabilidade das coisas graves que acontecem à sua volta. Se pudéssemos atribuir a culpa do aquecimento global do planeta a um deus todo-poderoso (alguns atribuirão), andaríamos agora mais descansados quanto ao

destino a dar ao lixo e à poluição. Os deuses e os espíritos aliviam-nos de uma grande carga ao assumirem a responsabilidade pelo que acontece à nossa volta.

O comportamento mágico-religioso ajuda também a manter a solidariedade social através dos rituais colectivos. E, finalmente, funciona como transmissor de ensinamentos e práticas, tendo, portanto, uma importante função educativa. Por exemplo, os rituais de caça envolvem danças que simulam os movimentos que o caçador executa quando persegue as presas (uma forma de ensinar a caçar). Os rituais servem, frequentemente, de ensaio para situações futuras. E a ritualização constitui uma forma de consolidação do saber.

Religião e mudança cultural

Uma das principais formas como a religião contribui para a mudança social e cultural é através dos movimentos de revitalização, usualmente chamados milenaristas. A Melanésia é talvez a região onde os movimentos milenaristas assumiram maior expressão, tornando-se um dos principais tópicos da antropologia daquela região (ver Worsley 1957). Os movimentos milenaristas melanésios são designados por cultos do cargueiro (*cargo cults*). Um dos primeiros cultos do cargueiro surgiu por volta de 1930, em Buka, nas Ilhas Salomão, quando alguns oráculos profetizaram que um dilúvio chegaria e que todos os brancos desapareceriam das ilhas. A seguir chegaria um grande barco carregado com mercadorias dos "europeus". Gerou-se um movimento de crentes que começaram a construir um grande armazém para guardar a carga do barco esperado, ao mesmo tempo que se preparavam para expulsar todos os brancos (europeus) da ilha. Como acreditavam que o navio apenas chegaria quando os seus alimentos se tivessem esgotado, deixaram de trabalhar nas plantações. Os chefes deste movimento milenarista (e nativista) acabaram presos. Este tipo de cultos repetiu-se ao longo das décadas seguintes em diversas ilhas da Melanésia, sempre com a mesma ideia: os brancos seriam expulsos e viriam barcos carregados com todas as coisas boas que eles tinham introduzido nas ilhas.

O contacto com os europeus provocou profundas alterações culturais na região da Melanésia, entre as quais se inclui a origem deste tipo de cultos, que eram comuns até há relativamente pouco tempo. A abundância de produtos trazidos pelos europeus fez com que os habitantes daquelas ilhas pensassem

que o "homem branco" não precisava de se esforçar para possuir toda aquela riqueza, bastava esperar pelo cargueiro na praia. O facto de os nativos trabalharem na descarga dos navios contribuiu para isso, pois viam chegar todo o tipo de bens sem fazerem a mais pequena ideia de como se produziam ou obtinham. A sua situação de miséria, ajudada por uma intensa fé religiosa, encarregou-se de fazer o resto.

Os movimentos de revitalização não são exclusivos da Melanésia. A "dança dos espíritos", que os índios norte-americanos passaram a praticar quando a guerra com os colonizadores brancos se intensificou, é outro exemplo de revitalização e nativismo. Os índios acreditavam que praticando a dança ficavam imunes às balas dos brancos. A revolta dos Mau-Mau, no Quénia, é também um exemplo do mesmo tipo (Furedi 1989; Maloba 1993). Em 1952, uma sociedade secreta conhecida pelo nome Mau-Mau começou a actuar no Quénia contra os colonos, como protesto contra a apropriação que estes fizeram das melhores terras de cultivo. Essa sociedade secreta nasceu do elevado ressentimento que os "nativos" desapossados sentiam em relação aos "senhores brancos" e aos próprios quenianos que com eles colaboravam. A rebelião apenas foi sufocada ao fim de três anos e depois de cerca de 80 mil quenianos de etnia kikuyu terem sido confinados em campos de detenção. Apesar de esmagada, foi a rebelião dos kikuyu que enfraqueceu o domínio britânico e abriu o caminho para a independência do Quénia pouco menos de uma década depois, em 1963.

Os movimentos milenaristas surgiram, em muitos casos, associados a situações de domínio colonial em que o povo dominado, tendo que enfrentar uma situação para a qual a sua cultura não estava preparada, entrou em grande tensão e procurou no culto religioso uma resposta. Mas não ocorrem apenas nestas situações. Nos EUA várias centenas de movimentos de revitalização ocorreram ao longo dos séculos XIX e XX. Entre os mais conhecidos estão o movimento da Igreja Mormon, iniciado no século XIX pelo "profeta" Joseph Smith, o movimento da Igreja da Unificação, chefiado pelo reverendo coreano Sun Myung Moon, ou, ainda, o movimento do Povo do Templo, chefiado pelo famigerado reverendo Jim Jones, que levou a maioria dos seus seguidores a cometerem suicídio colectivo na selva da Guiana, em 1978, após os seus guardas pessoais terem morto um congressista em visita às suas instalações para verificar possíveis abusos dos direitos humanos por parte de Jones e dos seus acólitos. Este tipo de movimentos, ao contrário dos cultos do cargueiro e de outros movimentos milenaristas, não resultaram do colonia-

lismo, mas sim de situações em que um grupo significativo de pessoas se desilude com a sociedade onde vive e procura criar um mundo alternativo. A religião torna-se, frequentemente, a força regeneradora com que as pessoas pensam atingir esse fim.

O objectivo destes movimentos milenaristas é substituir a ordem social existente por outra que consideram, senão perfeita, pelo menos melhor. Segundo Anthony Wallace (1970), todos os processos de revitalização passam, geralmente, pelas mesmas fases. Primeiro, as pessoas conseguem viver normalmente enquanto o stress social e a anomia não são demasiados. Depois, quando a situação se degrada devido ao domínio por parte de um invasor, ou ao agravamento da situação económica e social por razões internas, o stress social tende a aumentar e as pessoas deixam de acreditar no sistema, ficando altamente receptivas a uma alternativa. É nessa fase que surgem os movimentos religiosos milenaristas, frequentemente chefiados por um visionário, que em muitos casos sofre de graves perturbações mentais. Esses movimentos envolvem uma parte significativa da população, o que faz com que sejam também um potente motor de transformação social. Mas, por vezes, entram numa espiral de delírio colectivo, acabando os seus membros por cometer actos insanos. Por exemplo, os índios norte-americanos praticantes da dança dos espíritos, ao acreditarem que eram imunes às balas dos soldados do exército, acabaram por morrer em grande número como consequência de enfrentarem as espingardas de peito descoberto.

Noutros casos, o resultado acaba por ser mais duradouro, como aconteceu com os Mormon norte-americanos, que continuam a expandir o seu movimento pela Europa e outras partes do mundo. Outros exemplos de movimentos religiosos milenaristas bem sucedidos são os casos do cristianismo, do judaísmo e do islamismo, que contam já algumas centenas de anos de actividade e expansão, não parando o número de fiéis de aumentar (do islamismo em particular). Todas as grandes religiões começaram como movimentos milenaristas que prometiam às pessoas um mundo melhor do que aquele em que elas viviam. No entanto, acabaram, frequentemente, por lhes dar o pior dos mundos.

8
ANTROPOLOGIA E ARTE

A arte constitui uma importante esfera da vida social nas sociedades "primitivas". Para os antropólogos, o estudo da arte interessa sobretudo porque ela reflecte os valores e os interesses das pessoas em geral, ou, pelo menos, de determinados grupos sociais. Aquilo que um antropólogo entende por arte é um pouco diferente daquilo que o dono de uma galeria ou um crítico de arte de uma sociedade urbana pós-moderna entende como tal.

Na perspectiva antropológica, a arte engloba coisas tão diversas como performances narrativas (mitos, lendas, histórias), música, canções, pintura e escultura. Por vezes torna-se difícil definir a fronteira entre a arte e a mera produção artesanal ou industrial de objectos, mas isso é um problema que se coloca sobretudo em relação às sociedades industriais urbanas. Nas sociedades "primitivas" aquilo que pode ser identificado como arte é, geralmente, mais consensual (quer no plano emic quer no etic). Uma das funções da arte é garantir às pessoas uma esfera de actividade onde possam desenvolver a sua criatividade e imaginação de uma forma socialmente enquadrada. É claro que não se pode falar de uma função geral da arte, pois a função dos mitos é diferente da função das cantigas de maldizer, por exemplo. A arte permite também a construção de um consenso social em torno de um determinado conjunto de valores estéticos e, nesse sentido, contribui para uma certa uniformização da maneira de ver o mundo (mundividência) numa determinada sociedade. Ela é feita de oposições e contradições internas; normas e padrões artísticos que estão, frequentemente, em contradição uns com os outros.

A arte resulta, essencialmente, de um uso especializado da imaginação e criatividade humanas, que se podem manifestar de formas tão diferentes como uma canção de música *pimba*, uma dança de Bali, ou um pote hopi. Não

raras vezes, objectos produzidos com um carácter meramente utilitário tornam-se peças de arte quando transpostos para um contexto apropriado. Muitos dos objectos que hoje utilizamos e que não têm qualquer valor artístico tornar-se-ão peças de arte no futuro (quanto mais não seja pela sua raridade e antiguidade). Porém, aquilo que determina o valor artístico de um objecto é algo difícil de definir e não me cabe, neste âmbito, tentar fazê-lo.

A ideia de que a arte é algo de inútil e que nada tem a ver com as necessidades do quotidiano está profundamente enraizada na "sociedade ocidental". No entanto, muitos dos objectos que hoje povoam os museus de arte nem sequer foram concebidos com um intuito artístico. Um objecto de arte não tem necessariamente que nascer enquanto tal, pode muito bem ganhar valor artístico milhares, ou mesmo milhões, de anos após ter sido concebido. É o caso do espólio das pirâmides do Egipto, que foi lá colocado com a intenção de não mais poder ser contemplado por comuns mortais, mas sim de acompanhar os faraós e rainhas na sua vida após a morte. Provavelmente, uma boa parte dos vasos egípcios que hoje se encontram em museus foram concebidos com um carácter utilitário, antes de mais. As canções dos marinheiros da Bretanha e dos cavadores do Alentejo tinham uma função utilitária: tornar o trabalho mais leve e menos monótono. Centenas de cantatas compostas por Bach destinavam-se a serem usadas apenas uma vez em serviços religiosos encomendados e depois descartadas, um pouco à semelhança dos vestidos usados pelas estrelas de Hollywood na cerimónia de entrega dos Óscares. Os índios hopi também faziam intrincados desenhos na areia que eram usados em cerimónias rituais e depois apagados. O acto de produzir é muito mais importante do que o objecto em si mesmo.

Ao que parece, não foi encontrada até hoje nenhuma cultura que não possua uma qualquer forma de arte e um qualquer sentido estético. Parece razoável defender que os seres humanos possuem uma necessidade premente de usar a imaginação, um impulso artístico, que está na origem do acto criativo. A própria actividade produtiva indispensável à sobrevivência tornar-se-ia demasiado cansativa e monótona se não existisse o lazer proporcionado pela actividade artística. "A arte não é assim um luxo para ser apreciado por uma minoria de estetas, mas sim um comportamento social necessário no qual todo o ser humano deve tomar parte" (Haviland 1993:376, trad. minha).

Frequentemente, a arte está relacionada com a religião, tornando-se difícil dizer onde acaba uma e começa a outra. Muitas cerimónias religiosas envolvem cânticos, danças e imagens ou figuras que resultam de uma perfor-

mance artística. A arte, tal como a magia, pode ser usada como forma de encantamento, de modo a impor às pessoas uma determinada visão do mundo, geralmente favorável aos interesses da "elite" que manipula essa visão. Tal como afirmou o antropólogo Alfred Gell (1945-1997), as artes podem ser usadas para manipular uma lista quase infindável de paixões humanas, como por exemplo o desejo, o terror, a perplexidade, a cupidez, a fantasia, vaidade, o medo e muitos outros sentimentos (Gell1988, 1998).

É costume estabelecer-se uma distinção entre arte secular e arte religiosa, embora também aqui a fronteira nem sempre seja clara. A arte secular está usualmente associada ao puro usufruto estético e à criação pela criação, sem qualquer intuito manipulador. A arte religiosa tem, geralmente, um intuito manipulador em relação a forças sobrenaturais. Por exemplo, a representação de Cristo como um homem de barbas, elegante, de músculos desenhados e figura longilínea, é uma forma de aproximar o divino do humano, tornando assim mais fácil a sua manipulação. A representação de Deus como homem tornou-se uma forma de apropriação do sobrenatural bastante favorável aos desígnios da humanidade, pois coloca a espécie acima de todas as outras (e os homens acima das mulheres também). Quer na arte religiosa quer na secular, a natureza da performance interessa à antropologia, uma vez que essa performance reflecte uma parte significativa da mundividência das pessoas em cada sociedade e em cada esfera cultural.

Um dos trabalhos do antropólogo quando estuda a arte é identificar aquilo que numa determinada sociedade é considerado arte (a definição emic de arte). Catalogar, fotografar, gravar e filmar são outras tarefas que o antropólogo pode ter pela frente. Nas sociedades urbanas pós-modernas, o repertório daquilo que pode ser considerado arte é tão vasto que torna, muitas vezes, difícil a escolha do que pode ser mais relevante para a compreensão global da sociedade. O estudo da arte pode incluir coisas tão diversas como *piercings* e tatuagens, peças de vestuário, tapeçaria, olaria, cerâmica, cestaria, arquitectura, máscaras, mitos, canções ou danças. Sendo tantas e tão diversas as formas de arte, apenas algumas das mais comuns assumem destaque na antropologia, como os mitos e outras narrativas verbais, a música e as artes plásticas.

As artes verbais fizeram, durante muito tempo, parte daquilo que até há pouco tempo se designou por "estudos de folclore" (*folklore studies*), uma disciplina surgida no século XIX e que consistia em descrever e analisar as estórias orais, crenças, e outras práticas culturais do campesinato europeu.

O folclore era visto como uma cultura menor dentro da própria sociedade europeia, cujas elites se orgulhavam da sua cultura de matriz clássica. Os estudos de folclore atingiram tal desenvolvimento que a certa altura se tornaram praticamente independentes da antropologia, que passou a vê-los como uma actividade menor e de carácter meramente descritivo. Podemos dizer que no século XIX o folclore era visto como uma espécie de "arte primitiva" das sociedades camponesas europeias, e essa concepção durou, nalguns países da Europa, até meados do século XX. Actualmente, a maior parte dos antropólogos e linguistas prefere falar em estudo das "tradições" e "artes verbais" em vez do tradicional folclore. As artes verbais incluem narrativas, drama, poesia, provérbios, advinhas, jogos de palavras, e muitas outras formas impossíveis de enumerar aqui exaustivamente. Destas, a mais fácil de recolher e analisar é a arte narrativa. É também a que tem recebido mais atenção por parte de etnógrafos e etnólogos. A arte narrativa pode dividir-se em mitos, lendas, estórias, fábulas e parábolas, embora nem sempre seja fácil distingui-los entre si.

Mitos

A palavra mito é usada com dois sentidos distintos. Em sentido popular quer dizer uma narrativa que não é verdadeira, fruto da imaginação e da fantasia. No outro sentido os mitos têm frequentemente um carácter religioso, embora não seja necessariamente sempre assim. Geralmente, fornecem uma fundamentação ideológica à existência de determinadas crenças e práticas religiosas. Respondem a grandes questões universais, como, por exemplo, de onde viemos, porque somos assim e qual o nosso destino e das coisas à nossa volta. Uma das funções principais dos mitos é fornecer explicações que garantam a necessária arrumação cognitiva do mundo. Os mitos sobre a origem são os mais importantes e, talvez por isso, os mais recorrentes.

Os índios abenaki, no noroeste da Nova Inglaterra e no sul do Québec, acreditam que o mundo e todas as coisas nele existentes foram criados por Tabaldak, o "dono e criador" absoluto. Homem e mulher foram primeiro criados de um bocado de pedra. Porém, não contente com o resultado, Tabaldak logo os partiu. À segunda tentativa usou madeira e conseguiu criar um casal humano com sucesso. Desse par original, feito de madeira, nasceram os abenaki. Apenas um ser não foi criado por Tabaldak, aquele a quem os abenaki chamam Odziózo ("aquele que se criou a si próprio de alguma coisa").

No entanto, Odziózo apenas foi capaz de se criar a si próprio por fases. Primeiro a cabeça, depois o tronco, os braços e as pernas, que cresceram devagar, tal como num girino. Odziózo é mais um transformista do que um criador. Não tendo esperado que as suas pernas acabassem de crescer por completo, moldou a forma do mundo usando as mãos e arrastando o tronco como se fosse uma cauda, cavando assim vales e abrindo leitos para os rios. As montanhas formou-as amontoando terra com as suas mãos. Quando finalmente as suas pernas cresceram, com elas ele riscou na terra o leito dos pequenos afluentes dos grandes rios (Haviland & Power 1981).

Mitos como este representam a perpetuação de uma maneira de ver o mundo que se torna parte da identidade cultural de um povo e definidora da sua relação com a natureza envolvente. Os mitos da criação são, geralmente, formas de integrar o "homem" e a "natureza" numa espécie de sistema de parentesco, contribuindo assim para que as pessoas se sintam parte da natureza e a usem com moderação. Os mitos fornecem, também, um código de conduta que funciona como uma "consciência ecológica" que favorece um uso moderado dos recursos naturais e uma noção muito clara de que a natureza não é elástica e os seus limites devem ser respeitados.

Em sociedades como os abenaki as pessoas vêem-se como uma peça do grande puzzle natural e não como alguém que está de fora a controlá-lo. De cada vez que um caçador abenaki mata um pato ou um castor, ritualiza o seu respeito e agradecimento pela dádiva, devolvendo os ossos do animal ao leito do rio, como que semeando futuros patos e castores. Na cultura abenaki existe uma profunda aversão ao desperdício, que é considerado uma ofensa ao criador de todas as coisas. O facto de o próprio Odziózo se ter transformado numa pedra de modo a ser eterno revela a ênfase que a cultura abenaki coloca naquilo que é estável e duradouro, em oposição àquilo que é modificável pela acção humana.

Este tipo de mitos fornece uma explicação coerente para a origem dos rios, montanhas, lagos, e tudo o que da natureza é importante na vida de um povo. Tal como qualquer outra construção mental, os mitos são um exercício criativo da imaginação e, portanto, uma forma de arte. Outro aspecto que tem servido para alimentar boa parte da literatura antropológica sobre os mitos é o facto de existirem padrões semelhantes em sociedades diferentes. Os temas repetem-se, sofrendo, em muitos casos, apenas pequenas adaptações locais. Boa parte da obra antropológica de Claude Lévi-Strauss foi produzida a tentar descobrir o porquê da universalidade de certos mitos, que ele via como

uma consequência da própria estrutura profunda da mente humana, essa espécie de máquina binária universal que organiza o mundo em termos de oposições de sentidos.

No século XIX alguns dos pioneiros da antropologia viram nos mitos um sinal da forma como a sociedade humana primordial se tinha organizado. O mito que descreve um tempo em que as mulheres dominavam o mundo e os homens obedeciam era visto como uma prova da existência de uma organização social matriarcal primordial. O mito diz também que a situação se inverteu quando os homens, fartos da tirania e incompetência das mulheres, se revoltaram e tomaram conta do mundo. Alguns pioneiros da antropologia do século XIX viam nesse mito a prova de que a organização social patriarcal era uma forma evolutiva superior surgida do matriarcado.

Talvez o mais interessante acerca dos mitos do matriarcado primordial seja o facto de eles serem mais frequentes em sociedades dominadas por homens mas onde as mulheres gozam de grande autonomia e independência em relação a eles (Sanday 1981). Numa situação dessas, em que as mulheres já gozam de considerável liberdade, os mitos do matriarcado fornecem uma lógica para o domínio masculino, alimentando a autoconfiança dos homens ao mesmo tempo que diminuem a das mulheres, ajudando, assim, a perpetuar a subordinação destas àqueles. Por vezes a interpretação dos mitos conduziu a resultados abusivos, como no caso do estruturalismo de Lévi-Strauss ou, anteriormente, no século XIX, no caso das teorias altamente especulativas de Edward A. Westermarck, John F. McLennan (1827-1881) e outros seus contemporâneos. No fundo, as grandes questões em relação aos mitos continuam de pé: acreditam ou não as pessoas verdadeiramente na narrativa mitológica? Em que medida é que os mitos são a chave da compreensão do comportamento humano? Pode o antropólogo como "observador" aceder verdadeiramente ao significado profundo dos mitos? Será o processo de construção e estruturação universal dos mitos independente do conteúdo específico de cada mito? Todas estas são questões a que muitos antropólogos procuram responder com grande empenho.

Lendas, estórias, fábulas e parábolas

Basicamente, o que distingue as lendas dos mitos é o facto de aquelas serem "estórias" acontecidas após a criação do mundo, enquanto os mitos estão normalmente relacionados com acontecimentos ligados à criação. Todos nós já

ouvimos contar estórias que envolvem os feitos de determinadas personagens, engrandecendo-as geralmente. As lendas são estórias que não se baseiam em factos reais, e que continuam a ser contadas como tendo realmente acontecido, e em que uma boa parte das pessoas acredita. Ronald Reagan (1911-2004), quando era presidente dos EUA, costumava contar, nos seus discursos a favor de cortes na assistência social, a estória de uma mulher negra que, em Chicago, vivia de 103 pensões de reforma que recebia sob nomes diferentes (Haviland 1999:421). Reagan contava a estória para ilustrar as desvantagens de um sistema de protecção social estatal. Embora se tenha provado que essa mulher nunca existiu, a estória continuou a correr os Estados Unidos como se fosse verdadeira, acabando por se transformar numa lenda. Para sobreviverem, as lendas precisam de ser contadas com detalhe e plausibilidade suficientes para serem acreditadas e perpetuadas por uma grande parte das pessoas. As lendas mostram um juízo moral sobre os seus personagens e a situação descrita.

No caso da "mulher de Chicago", a estória era geralmente contada por brancos e a mulher era geralmente negra, mostrando a desconfiança da maioria branca em relação à minoria negra, que é vista como preguiçosa e parasitária do sistema de segurança social criado pelo brancos e alimentado pelos seus impostos. Trata-se de uma lenda que revela o racismo branco nos EUA (outras revelam o racismo negro).

As lendas, tal como os mitos, existem quer nas sociedades "primitivas" quer nas sociedades urbanas pós-modernas. Normalmente, os temas mais comuns nas lendas são o relato de feitos heróicos, migrações em massa, a origem de importantes usos e costumes locais, ou outros acontecimentos igualmente importantes. As lendas misturam, frequentemente, realismo e fantasia em doses bem combinadas, de modo a serem minimamente credíveis. Algumas das estórias mais conhecidas e em vias de se tornarem lendas são, por exemplo, a do monstro que vive no Loch Ness, um grande lago na Escócia, e a do Yeti, mais conhecido por abominável homem das neves e que algumas pessoas afirmam ter visto nas Montanhas Rochosas, nos EUA. As lendas não são necessariamente para crer, elas podem existir apenas com uma função recreativa, por exemplo entreter e divertir as crianças. Podem também servir para atrair turistas (como no caso do Loch Ness) a um lugar onde eles não iriam por nenhuma outra razão.

Geralmente, nas sociedades urbanas o papel das lendas é substituído pelo da história. Esta é vista como uma versão verdadeira de acontecimentos

e personagens passados, mas isso nem sempre é assim. Por exemplo, existem actualmente alguns historiadores que escrevem sobre o holocausto nazi como sendo um acontecimento inventado para denegrir os alemães e enaltecer os judeus europeus. Embora esses historiadores sejam uma pequena minoria, pode acontecer que, por razões ainda não previsíveis, a sua versão da história venha a triunfar. Nesse caso o que separaria a ciência histórica das lendas?

Os nacionalismos europeus, como, por exemplo, o basco e o irlandês, e os nacionalismos balcânicos, são bons exemplos de construções identitárias assentes numa "ciência histórica" que, numa análise antropológica, não passa de uma narrativa lendária credenciada como história por uma elite intelectual frequentemente instalada nas escolas e universidades locais. Como diz o historiador Mark Stoler (1982), uma boa parte da história são mitos que apenas servem para nos sentirmos melhor em relação ao nosso passado, pois a história verdadeira nem sempre nos agrada. Procuramos exagerar o lado agradável e enaltecedor dos acontecimentos e diminuir o seu lado mesquinho e desagradável. Por vezes, assiste-se a um reescrever completo da história, feito com o intuito de a branquear, como aconteceu durante o período de Estaline, na antiga União Soviética, ou como aconteceu com a história do período dos descobrimentos feita pelos historiadores europeus, cuja preocupação foi enaltecer a acção "civilizadora" dos europeus sobre os outros povos, escondendo factos negativos, como, por exemplo, o extermínio de povos inteiros.

Heróis são transformados em traidores e traidores em heróis, derrotas em vitórias e vitórias em derrotas, num processo constante de que a maior parte das pessoas não se apercebe. No século XV o rei azteca Itzcoatl ordenou que a história do seu povo fosse reescrita de maneira a que a não restassem dúvidas futuras sobre a hegemonia do império azteca na região. A sociedade colonial puritana da Nova Inglaterra, nos EUA, é outro exemplo da forma como a história pode ser escrita de maneira a justificar toda uma política de domínio sobre os povos nativos. Frequentemente, o historiador tem de escolher entre a verdade dos factos e a versão mais lisonjeira para quem o patrocina ou lê, pois a verdade leva, frequentemente, os seus arautos à morte.

Existe uma forma especial de lenda chamada epopeia. As epopeias são estórias muito elaboradas que narram, por exemplo, toda a "odisseia" de um povo ou herói importante. Na África Central e Ocidental, essas epopeias orais podem demorar horas ou mesmo dias, revelando-se autênticas enciclopédias da cultura e história locais. As epopeias são mais frequentes nas sociedades

que não possuem um sistema de escrita e onde a oralidade é a principal forma de registo e transmissão cultural. Por exemplo, a epopeia Mwindo do povo nyanga e a epopeia Lianja do povo mongo, ambos na Republica Democrática do Congo, ou a epopeia Kimbali do povo mande, disperso por vários países da África Ocidental, têm sido referidas como exemplos da narrativa epopeica em sociedades sem escrita.

Por vezes as lendas incorporam aspectos mitológicos, o que torna difícil distingui-las dos mitos. A lenda de Mwindo contém em si uma visão do mundo que define a cultura nyanga. As lendas podem também incorporar uma certa moral contida em provérbios e ditos. A lenda de Kimbali incorpora cerca de 150 provérbios mande. A conclusão moral a retirar de uma lenda é, em geral, óbvia, como no caso da lenda do rapaz abenaki que se aproximou do pântano atraído por uma voz misteriosa. Resumidamente, um rapazinho solitário que costumava brincar perto de um pântano ouviu uma voz chamar pelo seu nome. Ao aproximar-se não voltou a ouvir a voz nem viu ninguém. Estava então sentado na beira do pântano, à espera de voltar a ouvir a voz, quando lhe apareceu um homem e lhe perguntou o que estava ali a fazer. Quando o rapaz lhe contou a estória da voz, o homem disse que o mesmo lhe tinha acontecido há muito tempo atrás, e que se tratava do chamamento da Criatura do Pântano, que se escondia atrás dos juncos tentando atrair os incautos para que se afogassem no pântano.

A moral desta estória é clara: "Fiquem longe do pântano!". Uma proibição, anunciada sob a forma de lenda ou estória, além de mais agradável e divertida, é muito mais efectiva do que um letreiro sem qualquer explicação a dizer: "É perigoso aproximar-se do pântano!". As lendas estão também associadas a dilemas ou problemas com que as pessoas têm de lidar ao longo da vida, situações de guerra e conflito ou outras igualmente capazes de criar fortes tensões psicológicas. Fornecem normas sobre o comportamento mais adequado perante cada uma dessas situações. Ilustram, por exemplo, valores ligados ao altruísmo, à coragem, auto-sacrifício, e outras características do comportamento humano importantes na vida social das pessoas.

Por vezes, acontece também que comportamentos e valores não aceites pela generalidade das pessoas numa sociedade sejam enaltecidos por lendas e estórias. Tal é o caso das famosas estórias de foras-da-lei, como o Zé do Telhado e Robin dos Bosques, personagens que ganharam a simpatia geral das pessoas como símbolos de justiça social. Os valores numa sociedade não são consensuais e estão sujeitos a um processo de disputa constante.

Existe uma forma de narrativa que já teve grande importância como forma de perpetuação de normas e valores mas que parece estar a cair em desuso nas sociedades urbanas pós-modernas: as fábulas. O termo fábula emprega-se para designar uma narrativa completamente secular, que envolve animais como personagens humanizadas e é perfeitamente reconhecida como ficção e contada com um carácter essencialmente anedótico, visando salientar determinadas características morais, umas vezes boas outras más, como a esperteza e a estupidez. Um dos exemplos é a fábula do velho, do rapaz e do burro, que pode ser ouvida em sítios tão distantes geográfica e culturalmente como Portugal e o Ghana. Diz a fábula que a certa altura os três se fizeram ao caminho com o velho em cima do burro e o rapaz a pé. Ao cruzarem-se com umas pessoas ouviram: "Então o senhor vai a cavalo enquanto o desgraçado do rapaz vai descalço pela terra escaldante!". Incomodado com o que ouvia, o velho resolveu ceder o lugar ao rapaz e fazer o resto do caminho a pé. Mais à frente voltaram a encontrar gente, que desta vez lhes disse: "Então rapaz preguiçoso, vais em cima do burro enquanto o teu avô caminha a pé por cima das pedras!". Incomodado, o rapaz desceu do burro e continuaram os dois a pé lado a lado. Porém, ao encontrarem outras pessoas mais à frente foi-lhes dito: "Então ó tolos, ides a pé descalços com um burro sem carga ao vosso lado!". Esta pequena fábula mostra que há situações em que não devemos dar ouvidos aos outros mas sim fazer o que nos parece melhor.

Versões desta fábula foram recolhidas em lugares tão díspares como a Índia, os Balcãs, Itália, Espanha, Grã-Bretanha, Portugal, EUA e África Ocidental. Como devemos interpretar a universalidade desta fábula, que, embora em versões ligeiramente diferentes, é claramente a mesma em todos esses lugares, aparentemente sem grande ligação cultural entre si? Terá sido fruto da difusão cultural ou apenas uma coincidência produzida por condições locais semelhantes? Onde surgiu primeiro e quem imitou quem? Estas são algumas questões que se levantam perante fenómenos culturais deste tipo. Curiosamente, parece que alguns dos temas destas fábulas, comuns na Europa e em África, se assemelham a algumas das fábulas contadas na Índia há milhares de anos. Quer isso dizer que a Índia foi o berço cultural tanto da Europa como da África? Infelizmente, apenas podemos especular sobre isso.

Por fim, as parábolas, uma forma de estórias com moral que se encontra em algumas religiões monoteístas. No caso do Cristianismo, trata-se de narrativas centradas em personagens exemplares (para o melhor e para o pior), colocadas na voz de Cristo pelos autores dos Evangelhos, que veiculam em

geral o enaltecimento de valores como a humildade, a generosidade, a perseverança, o amor ao próximo. A do filho pródigo é uma das mais conhecidas, mesmo por pessoas não praticantes de qualquer religião cristã. Resumidamente, conta como um pai ficou feliz com o regresso de um filho que fugira de casa, mais feliz mesmo do que com os outros que sempre tinham sido fiéis à casa da família. Além de uma lição sobre o perdão, trata-se de uma clara alusão às pessoas que andam arredadas da igreja e recuperam a fé, deixando o seu deus orgulhoso e feliz.

Poesia

Embora a antropologia seja mais conhecida por estudar mitos e outras narrativas do género, a poesia é também uma das artes verbais estudadas pelos antropólogos e com a qual se pode aprender muito acerca do funcionamento cultural das sociedades. O mundo islâmico é talvez aquele onde a poesia é mais apreciada como arte popular. Os beduínos estão entre os que mais a apreciam, como no caso dos Awlad'Ali, que vivem no deserto, na zona de fronteira entre o Sudão e o Egipto. Os Awlad'Ali usam a poesia como forma de expressão de sentimentos pessoais e também como forma de comunicação privada e íntima. São usadas duas formas diferentes de construção poética com objectivos distintos. Uma, os poemas heróicos de estrutura mais complexa e elaborada, cantados ou recitados apenas por homens em ocasiões cerimoniais e em certos contextos públicos. Outra, os pequenos poemas, designados por *ghinnárwa*, recitados nas situações de convívio social informal do dia-a-dia. Os *ghinnárwa* possuem uma estrutura simples e são vistos pelos homens mais velhos como poesia de jovens inexperientes e de mulheres. No entanto, apesar de desvalorizados pelo sector masculino mais velho, dominante na sociedade beduína, eles não deixam de ser importantes no dia-a-dia social dos beduínos. Servem, sobretudo, para dar voz a pensamentos e opiniões sobre assuntos que geralmente são tabu na sociedade dos Awlad'Ali. Como diz a antropóloga Lila Abu-Lughod (1986), a poesia permite aos Awlad'Ali exprimir sentimentos que vão contra o seu sistema moral, de uma forma socialmente aceitável. Geralmente, ela surge em contextos onde se pode fazer e dizer coisas que, de outra forma, estão proibidas.

Através desses poemas, as pessoas podem dar voz a sentimentos que, de certo modo, são "imorais", sem que o sistema dominante as possa esmagar ou

calar. Embora esta característica da poesia não seja exclusiva das culturas árabe e islâmica, nestas ela assume primordial importância devido ao facto de não haver abundância de meios com que as pessoas possam fazer oposição cultural ao sector dominante da sociedade. A poesia funciona como uma espécie de anti-estrutura do sistema social. Os *ghinnárwas* são, sobretudo, poemas que enaltecem sentimentos que vão contra os interesses da sociedade Awlad'Ali; por exemplo, o amor de uma rapariga por um homem que não é aquele com quem deve casar. As histórias de amor mais emocionantes são aquelas que falam do amor reprimido entre dois amantes que pertencem a tribos diferentes. Se uma rapariga se apaixona por um primo pobre, o pai fará tudo para evitar o casamento[18]. Na realidade, a vontade do pai da rapariga prevalece quase sempre, enquanto nos *ghinnárwas* são os jovens amantes que conseguem casar contra a vontade dos pais.

O tema mais comum nos *ghinnárwas* é um triângulo amoroso que envolve dois amantes e um primo da rapariga, que faz o papel do despeitado vingativo. A rapariga apaixona-se por um rapaz que não é seu primo, ignorando a regra do casamento preferencial entre primos-cruzados patrilateralmente. Amam-se às escondidas, são descobertos e o primo ciumento mata a rapariga, mas depois acontece qualquer coisa que transforma os amantes em heróis (embora só depois de mortos). Este tipo de narrativa contém vários aspectos interessantes do ponto de vista antropológico: o lado moral do sistema, que diz que uma rapariga deve respeitar a vontade do pai e casar com o seu primo paterno e, ao mesmo tempo, o desafio dos jovens aos mais velhos, querendo que o amor prevaleça sobre o interesse familiar.

Geralmente, os *ghinnárwas* são coisa de jovens e mulheres, os grupos sociais que na sociedade e família islâmicas mais sofrem com o domínio dos homens mais velhos.

> Tal como outros povos árabes e, provavelmente, a maior parte das sociedades que dependem da oralidade, os beduínos prezam a poesia e as artes afins. Todas as pessoas gostam de ouvir recitar ou cantar poesia, fazendo questão de memorizar e repetir os poemas escutados com grande senti-

---

[18] Trata-se de uma sociedade patrilinear onde o casamento é geralmente arranjado entre famílias, sendo vulgar um homem procurar casar a sua filha com o filho do seu irmão mais abastado. Por vezes, a rapariga apaixona-se pelo primo "errado" escolhendo o filho de um tio mais pobre.

> mento. Para os Awlad'Ali a poesia representa o melhor da sua cultura, aquilo que eles consideram verdadeiramente distintivo neles. A poesia está associada a um passado glorioso em que eles viviam livres da interferência egípcia e podiam deslocar-se livremente conduzindo os seus rebanhos a cavalo, mostrando a sua dureza e bravura por onde passavam (Abu-Lughod 1986:252, trad. minha).

A poesia está associada, frequentemente, à subversão do sistema social e é, talvez, a forma mais tolerada de contestação dos valores dominantes em qualquer sociedade. Apesar de não representar uma ameaça imediata ao poder social e político dominante, ela constitui-se como importante forma de pressão sobre ele.

Música

O estudo da música pertence a uma disciplina particular dentro da antropologia chamada etnomusicologia, que surgiu no século XIX com o início da recolha sistematizada de canções e ritmos populares. A etnomusicologia está sobretudo ligada à antropologia cultural e à museologia.

Tal como é necessário conhecer a língua de um povo para poder estudar e descodificar os seus mitos e tradições orais, para se poder estudar uma determinada música com características étnicas é preciso descodificar culturalmente a sua linguagem e convenções. Os aspectos mais importantes no estudo da música são melódicos, rítmicos e formais. A música humana, ao contrário dos sons produzidos por outras espécies animais (pássaros, baleias e golfinhos, por exemplo), possui um repertório de tons que têm entre si intervalos regulares. Por exemplo, a diferença entre dois tons na escala musical "ocidental" é sempre o dobro da frequência do tom anterior. Por sua vez, o intervalo entre os tons encontra-se dividido em intervalos menores designados por oitavas e meios-tons. Boa parte da música "ocidental" foi e é produzida a partir de variações dentro desse sistema de unidades e subunidades (embora as escalas pentatónicas tenham sido usadas por alguns compositores, como Debussy e Ravel, por exemplo).

O facto de a "música ocidental" nos parecer natural (apesar de nada ter de natural além da série de tons que compõem a escala) tem que a ver com o facto de o nosso ouvido (ou no nosso cérebro, melhor dito) se habituar a ela desde criança, começando logo no berço com as canções de embalar. Porém,

existem outros sons musicais que nos soam de forma estranha e que temos até dificuldade em reconhecer como música. É o que se passa quando uma pessoa habituada à "música ocidental" começa a ouvir músicas compostas em escalas pentatónicas (o equivalente a uma oitava na escala de doze tons é dividido em cinco tons mais ou menos equidistantes). Encontram-se diferentes versões da escala pentatónica no Japão e na Indonésia, por exemplo. Universos musicais desta natureza, como o das orquestras de gamelan, da ilha de Java, nada têm que ver com a música europeia e norte-americana, quer popular quer erudita. Na música árabe e persa, por exemplo, existem unidades sonoras de um terço de tom que correspondem a situações atónicas nas escalas mais comuns no "Ocidente". Quando alguns compositores ocidentais introduziram a dada altura, no início do século xx, sons estranhos às audiências europeias e norte-americana da época, obtiveram reacções igualmente bizarras. Além de diversas obras do experimentalista Claude Debussy (1862-1918), foi também o caso de *A Sagração da Primavera*, de Igor Stravinsky (1882-1971), composta para os Ballets Russes, na vanguardista cidade de Paris de 1913: um professor de música abandonou a sala e muitos dos circunspectos espectadores, mais do que acostumados a criações artísticas arrojadas, tiveram, apesar disso, impulsos violentos incontroláveis, desatando a atirar objectos aos músicos e aos bailarinos.

Para conseguir lidar com combinações sonoras de tão diferentes naturezas, o etnomusicólogo precisa de um ouvido especialmente treinado, uma vez que alguns desses sons não são tolerados por ouvidos não habituados. Outro aspecto importante da música é a tonalidade, que estabelece os limites do aspecto melódico e harmonioso da música. O ritmo é também um aspecto importante na definição do tipo de música. Pode ser regular ou irregular. No caso da música europeia, a batida é normalmente num compasso de dois, três ou quatro (binário, ternário ou quaternário), podendo aparecer todos estes compassos misturados na mesma peça ou não. Outras músicas, não-europeias, podem desenvolver-se em compassos totalmente diferentes daquilo a que estamos habituados na música europeia. Essas músicas são, frequentemente, polirítmicas (vários ritmos simultâneos na mesma composição). Um executante vai num compasso de três, outro num de cinco, e outro ainda num de sete, o que torna esse tipo de música completamente estranho para um ouvido "ocidental".

Embora o antropólogo não precise de ser um profundo conhecedor de música para perceber a sua importância e o seu papel social numa determi-

nada cultura, o facto é que isso ajuda a perceber se determinado artista é ou não competente de acordo com a técnica musical definida localmente. A música, tal como os mitos e outras narrativas verbais, pode revelar aspectos importantes sobre a relação entre culturas diferentes. Além de, em cada cultura, reflectir e revelar uma certa mundividência local.

Até hoje não foram encontradas sociedades onde não existisse música. No espólio arqueológico mundial existem flautas com cerca de 30 mil anos. As sociedades actuais mais "primitivas" onde se pode encontrar produção musical são grupos de caçadores-recolectores, como os !kung, no Kalahari, que usam o seu arco para fazer música. É suficientemente interessante que uma arma como o arco sirva ao mesmo tempo para caçar, uma tarefa utilitária, e para fazer música, uma actividade de puro lazer. Entre os povos caçadores, como os índios da Grande Planície, na América do Norte, era comum os xamãs atraírem a caça com o toque de flautas mágicas, também usadas para enganar os inimigos e as suas mulheres. A música sempre teve um papel importante na comunicação dos xamãs com o mundo dos espíritos.

A música, além de uma forma ritual, é, sobretudo, um acto artístico individual que dá ao seu executante uma capacidade de comunicar os mais diversos tipos de sentimentos e experiências de vida. É também uma forma de construção da identidade de cada povo. As canções de cada cultura exprimem determinados sentimentos e uma certa visão do mundo que formam uma parte importante da sua identidade cultural. No caso português, a forma musical chamada *fado* é vista tanto por "participantes" como por "observadores" como um dos elementos essenciais na definição da "identidade nacional" portuguesa. No caso do *fado*, o sentimento definidor da identidade é a "saudade", que os portugueses (ou pelo menos uma parte) consideram exclusivamente seu e único no mundo, ideia também suportada pelo facto de noutras línguas não haver uma tradução "adequada" para esta palavra.

Além de servir como elemento definidor da identidade cultural dos grupos humanos, a música está também associada a aspectos mais práticos do quotidiano, como veicular certas mensagens de aviso sobre os riscos de comprar a crédito, emprestar, confiar em desconhecidos, etc. Frequentemente, uma determinada canção tem origem na experiência pessoal de uma pessoa com talento apenas suficiente para criar uma ou duas estrofes, depois alguém com mais capacidade pega nessa estrutura simples desenvolvendo-a e transformando-a num arranjo musical mais complexo. Separada do seu criador original, a canção ganha um significado social colectivo e pode perdurar no

repertório de um povo muito para além do contexto que lhe deu origem. Tal como qualquer outra forma de produção sociocultural, a música sofre constantemente um processo de redefinição e reapropriação, sendo imprevisível o seu percurso. Ela proporciona uma forma excelente de organizar simbolicamente sentimentos e experiências, que, de outra forma, não seriam partilhados em tão larga escala, nem perdurariam tanto tempo. Se não fosse o *fado,* possivelmente já não saberíamos o que é a "saudade".

Artes plásticas

A expressão "artes plásticas" envolve um conjunto de actividades artísticas nem sempre fácil de definir. Tradicionalmente, a escultura e a pintura eram as formas dominantes entre estas artes. Para que um objecto possa ser considerado uma peça de arte plástica é necessário que ele tenha sido concebido num determinado contexto, que envolve a existência de um "artista" e uma "intenção artística". Mas um objecto pode ser produzido num contexto não artístico e tornar-se posteriormente um objecto de arte. Em qualquer dos casos um objecto artístico é sempre uma categoria socialmente definida cujo valor (social e comercial) está sujeito a flutuações e mudanças imprevisíveis. Potes que na Grécia Antiga eram produzidos em série com um intuito utilitário, hoje são objectos de arte em vários museus pelo mundo fora.

Embora a arte esteja associada à beleza, esta por si só não chega para que um objecto possua valor artístico. A indústria automóvel gasta milhões a produzir carros belos e com designs extremamente elaborados que nada têm que ver com a funcionalidade do carro e, no entanto, os carros são vistos como produtos de série (excepto os modelos de produção limitada). A arte tem também a ver com raridade e exclusividade, embora o artista pop americano Andy Warhol (1928-1987) tenha desafiado esta ideia, na década de 1970, com o seu The Factory, um atelier gigantesco onde produziu quadros em série que reproduziam imagens tão banais como a lata de sopa de tomate *Campbell*. De facto, um objecto pode ser visto como um produto de massas numa sociedade e como uma peça de arte noutra.

A escultura é talvez a arte mais importante nas sociedades "primitivas", especialmente em África. Uma escultura pode ser uma representação inequívoca de um objecto ou uma representação abstracta carregada de simbolismo. Frequentemente, uma peça de escultura é as duas coisas ao mesmo tempo: por

exemplo, esculturas como o David, de Miguel Ângelo, são ao mesmo tempo uma representação relativamente fiel de um ser humano do sexo masculino e uma abstracção, pois algumas das características físicas do David são uma projecção de um ideal abstracto de beleza masculina que nenhum homem possui na totalidade. Já as esculturas da Ilha de Páscoa são claramente uma representação abstracta, pois é difícil supor que os seus habitantes tenham tido aquele aspecto. Mas porque fizeram os habitantes da Ilha de Páscoa aquelas esculturas que não se parecem com ninguém? Para respondermos a esta pergunta teríamos de conhecer um pouco do sistema simbólico do povo que habitou aquelas ilhas. Esculturas de mulheres com grandes seios e ventres largos e redondos podem sugerir uma excessiva preocupação com a fertilidade. No entanto, isso é meramente especulativo se não houver outros suportes culturais que possam confirmar a nossa interpretação. Há quem defenda que os pescoços e braços alongados, assim como as sombras profundas, que caracterizam os retratos de figuras religiosas feitos pelo pintor El Greco (1541-1614), são apenas um subproduto da sua manifesta miopia. E, ao que parece, Vincent van Gogh (1853-1890) sofria de uma forma de epilepsia, o que poderia explicar as pinceladas febris do célebre quadro *Noite Estrelada*.

A África Ocidental é uma das zonas onde se encontra uma das mais ricas tradições de arte escultórica. O culto dos antepassados e da realeza africana servem de motivo para a criação de esculturas representativas, especialmente nas regiões das bacias dos rios Níger e Zaire. Entre a arte realista mais representativa encontram-se os bronzes do Benin: centenas de bustos que representam antepassados da realeza. No século XV o centro de produção desses bustos era a cidade de Ife, centro da cultura yoruba, na actual Nigéria. Quando um governante do Benin morria, o seu busto era moldado em bronze e colocado num nicho construído para o homenagear. Quando os britânicos colonizaram aquela zona, no século XIX, a maior parte desses bustos foi levada para a Grã-Bretanha, encontrando-se hoje espalhados por vários museus onde lembram a importância da arte escultórica africana daquela época, capaz de rivalizar com a dos gregos e outras culturas clássicas do Mediterrâneo.

As estatuetas que representam os reis bakuba, na bacia do Zaire, os ancestrais dos guro, na Costa do Marfim, ou as representações satíricas de europeus feitas pelos escultores yoruba, são igualmente excelentes exemplos da arte escultórica africana. Além da escultura, existe também todo um artesanato em latão, que usa, por exemplo, grandes pratos onde se representam determinadas cenas da vida local ou mesmo figuras humanas e animais car-

regadas de valor simbólico. Algumas formas de representação dos órgãos sexuais ou de cabeças humanas revelam as convenções estéticas dominantes naquelas sociedades africanas (ou talvez, quem sabe, a miopia e outras doenças dos seus artistas).

Cada cultura da África Ocidental (como em qualquer outra região do mundo) tem a sua própria "tradição artística" que, ao longo do tempo, incorporou a identidade étnica dos diferentes povos que habitam aquela área. O que mais interessa ao antropólogo no estudo da arte é o seu conteúdo simbólico. As ideias e maneiras de ver o mundo que se projectam nos objectos criados artisticamente. Por vezes é simples, basta perguntar ao artista. Mas o problema é quando o próprio artista aprende a fazer o objecto sem conhecer o seu simbolismo, como acontece quando se importam práticas por difusão e contacto cultural sem se importar o simbolismo dessas práticas. O que é mais ou menos como comprar uma máquina sem manual de instruções. Por vezes, só quando o antropólogo pergunta é que o nativo descobre que afinal aquilo que faz não tem nenhum significado especial. Mas o simbolismo também pode ser importado da antropologia. Como naquela anedota em que um nativo, ao ser interrogado por um antropólogo sobre a razão porque talhava estatuetas humanas sem pés, respondeu: "Espere lá, deixe-me ir ali ver no meu bloco de notas qual foi a interpretação do último colega seu que esteve cá." O principal problema em termos da leitura simbólica é: como interpretar objectos que foram produzidos em épocas de que já não existem pessoas vivas a quem perguntar? É como tentar saber o que aconteceu na cabine de passageiros de um avião que sofreu um acidente de que não houve sobreviventes.

As máscaras rituais estão também entre os objectos de arte "primitiva" africana mais importantes. São feitas nos mais diversos materiais, desde fibras vegetais que se deterioram rapidamente até madeiras que podem durar centenas de anos. Os estilos vão desde o mais realista e sereno, como as máscaras dos baule (ou baoulé), na Costa do Marfim, até ao mais fantástico e assustador, como as dos ngere (ou guere), na Libéria. Com mais ou menos especulação, há quem sugira que as máscaras são, geralmente, muito diferentes de figuras humanas reais porque se pretende que elas representem o mundo dos espíritos por oposição ao mundo dos vivos. Mas isto é mais ou menos como dizer que os norte-americanos retratam os marcianos como criaturas verdes porque o verde representa a esperança (face ao cinzento da poluição industrial em que estão mergulhados). Verde igual a vida melhor, cinzento igual a cancro e morte. Talvez uma interpretação bastante razoável para um antropólogo chegado de… Marte.

9
ANTROPOLOGIA E MUDANÇA CULTURAL

Uma das características fundamentais dos sistemas socioculturais é a sua capacidade de mudarem e de se adaptarem a novas condições. Um dos objectivos fundamentais da antropologia é perceber os processos de mudança social e cultural. Por vezes, confunde-se mudança com progresso devido ao facto de o nosso pensamento ainda estar prisioneiro das ideias de "evolução" e "progresso" que emergiram nos séculos XVIII e XIX. No fundo, o pensamento actual sobre os processos de mudança ainda está, em grande medida, refém das ideias de homens como Herbert Spencer e Charles Darwin. Mas mudança social não significa necessariamente a passagem de uma forma "inferior" de organização económica e sociocultural para outra "superior". Os europeus e os norte-americanos tendem a considerar todas as sociedades que não possuem o seu tipo de organização económica e tecnológica como "atrasadas". Um preconceito herdado do século XIX. Categorias de análise como "atraso", "subdesenvolvimento", "anacrónico", "estagnado" e outras semelhantes, comummente usadas por economistas, sociólogos e outros cientistas sociais, carregam consigo o preconceito de que a sociedade industrial é o padrão com que se avaliam todas as outras. E, no entanto, cada sociedade é um sistema em si que deve ser avaliado apenas pela maneira como responde às exigências e constrangimentos do seu próprio contexto. Se um camponês consegue produzir o que precisa regando a sua horta a baldes, então o seu sistema é eficiente, e não deve ser classificado como "anacrónico" só porque ele poderia usar processos modernos e produzir mais (produzir mais para quê, se as suas necessidades são perfeitamente satisfeitas com o sistema que possui?). A fé no "progresso" e na "modernidade" faz as pessoas deitarem fora coisas "velhas" e adquirem "novas" sem que tenham necessidade de o fazer. A "modernidade" foi a mãe do desperdício e conduziu ao problema do "supérfluo" que hoje temos.

A mudança sociocultural tem de ser equilibrada e gradual. Quando é repentina leva, frequentemente, ao desaparecimento de sociedades inteiras (como no caso dos ameríndios que vivem em pequenos grupos na Amazónia). Ao mudarem para resolver os seus problemas, os sistemas socioculturais enfrentam novos desafios e problemas emergentes das soluções encontradas. A mudança é um processo contínuo e permanente e não existem sociedades "estáticas", como alguns pensaram no século XIX, por mais pequenas e isoladas que estejam. Toda a sociedade tem a sua dinâmica própria. Actualmente, umas sociedades vêm a sua população crescer desmesuradamente enquanto outras lutam com o problema do envelhecimento. Umas tornam-se cada vez mais ricas, outras cada vez mais pobres. Os processos de mudança actuais são em grande parte determinados pela crescente globalização do contacto entre sociedades e pelo aumento dos desequilíbrios emergentes desse contacto alargado. Novos modelos de produção e distribuição de riqueza são precisos para que o mundo, como sistema global, seja mais equilibrado e esteja menos vulnerável a roturas sociais em larga escala, que podem em última instância afectar a própria continuidade da espécie humana. Não devemos esquecer que as espécies se extinguem (ainda que leve 200 milhões de anos como no caso dos dinossáurios) e que nós somos apenas uma das muitas espécies neste planeta. A ideia emic de que deus criou o mundo e todas as coisas pondo-as de seguida ao serviço do "homem" para este as usar incondicionalmente não é muito adaptativa nos dias que correm, em que há cada vez mais provas de que coisas essenciais (como o ar respirável e a água) ameaçam esgotar-se para uma grande parte da população humana.

Mudança cultural

Como e porque mudam as sociedades são duas importantes questões a que a antropologia procura responder desde a sua origem. Mudança cultural não deve ser confundida com "modernização", um conceito etnocêntrico que associa mudança a "progresso". A industrialização e o desenvolvimento económico nem sempre trazem consigo uma vida melhor para a maioria das pessoas. Em grande parte dos casos, a melhoria é apenas para uma pequena parcela da população, enquanto a maior parte acaba por ver a sua qualidade de vida piorar a médio prazo. Grande parte das mudanças socioculturais ocorre acidentalmente e sem obedecer a um plano global gizado por uma elite domi-

nante ou por quem quer que seja. Toda a mudança implica a destruição e o desaparecimento de valores, ideias e comportamentos, assim como a emergência de outros novos. A mudança, resultando de um complexo jogo de forças e grupos sociais, tem sempre como resultado alterações significativas na estrutura e organização sociais.

A "cultura" é o meio usado pela espécie humana (e não só, ao que parece) para resolver os problemas da sua existência. As várias instituições culturais (parentesco, casamento, organização política e económica, sistema religioso, etc.) entrelaçam-se formando um sistema sociocultural integrado que responde às necessidades da existência humana. Durante décadas os antropólogos enfatizaram o equilíbrio e a estabilidade das pequenas sociedades que estudavam (a que chamavam "primitivas"), considerando que, devido ao seu isolamento, haviam permanecido inalteradas ao longo de centenas ou milhares de anos. Essa ideia foi abandonada em meados do século XX e hoje sabe-se que nenhuma sociedade, por mais isolada que pareça estar, permanece imutável no tempo. Todos os sistemas socioculturais mudam, só que a mudança é mais facilmente observável nuns do que noutros. Há sociedades e períodos em que a mudança, por ser acelerada, é facilmente observável. Noutras sociedades e períodos, por ser mais lenta ou por se dar em sectores da sociedade difíceis de observar, é imperceptível. Por vezes, o ritmo da mudança é tão rápido que causa roturas irremediáveis levando à desintegração política e económica. Dois exemplos relativamente recentes são a ex-União Soviética e a Amazónia. Nesta última, as pressões causadas pela exploração intensiva dos recursos, por pessoas chegadas de fora (madeireiros, garimpeiros, criadores de gado, etc.), está a causar o desaparecimento rápido de muitas comunidades ameríndias. Isso está a causar a destruição progressiva da floresta amazónica e, com ela, do mundo ameríndio.

Uma grande vaga de mudança cultural foi iniciada com os "descobrimentos" europeus. As "descobertas" europeias levaram ao desaparecimento de milhões de pessoas em diversos continentes. Na América do Norte, nas últimas décadas do século XIX, povos inteiros desapareceram sob a colonização europeia. Os europeus julgando-se portadores de uma cultura "superior" sentiram-se ideologicamente apoiados para conquistarem e esmagarem os povos com quem entravam em contacto. Tudo isso não passou de mais uma etapa no grande movimento de globalização iniciado há alguns milhares de anos em África e no Médio Oriente, quando as primeiras populações humanas iniciaram um movimento migratório expansivo. A descoberta e a con-

quista dos outros continentes pelos europeus está intimamente ligada à mudança e evolução cultural da própria Europa. Por exemplo, a ida dos primeiros colonos para a América do Norte está ligada aos desenvolvimentos económicos, políticos e religiosos que afastaram um grande número de agricultores e camponeses da posse de terra na Inglaterra e que, juntamente com o crescimento populacional, obrigaram um grande número de famílias a procurarem a sorte no "Novo Mundo". Não se pode dizer que tudo isto foi planeado, pois quando Colombo partiu à descoberta das Américas ninguém pensaria que elas iriam ser o destino de milhões de europeus que, em fuga, procurariam escapar à miséria e à perseguição religiosa. Também não foi planeada a morte de 90 por cento dos habitantes nativos da zona costeira do que viria a chamar-se Nova Inglaterra, mas é um facto que foi isso que permitiu a instalação dos primeiros colonos ingleses nessa região. De outro modo, os povos locais teriam resistido. As doenças de que morreram os nativos locais foram transmitidas por pescadores e caçadores europeus, os primeiros a contactar e a trocar produtos com eles. Assim, a relação dos caçadores de peles e pescadores europeus com os índios foi determinante no desenlace da colonização que se seguiria. Mas nada disto obedeceu a um plano prévio, foi antes fruto de acções humanas somadas e que no fim parecem ter tido uma lógica própria. Como refere Haviland, "não fora as várias coisas não-relacionadas que ocorreram juntas num dado momento e a língua inglesa não seria provavelmente a mais falada pelos norte-americanos de hoje" (1993:404). Ironicamente, podemos acrescentar que já estão em movimento os acontecimentos que farão do "espanhol" a língua mais falada nos EUA dentro de poucas décadas (a pobreza crescente dos países latino-americanos e a migração massiva da sua populaça para norte).

Inovação

Mudanças socioculturais graduais, não-forçadas, podem ocorrer por inovação, difusão ou perda cultural. A forma mais comum de mudança é a inovação. Através dela surgem novas práticas e objectos culturais que, quando adoptadas pela maior parte das pessoas, se tornam de uso generalizado. Os antropólogos culturais costumam distinguir a "inovação primária", que resulta da descoberta acidental de um princípio novo, da "inovação secundária", que resulta da aplicação de princípios já conhecidos para criar soluções novas. Por

exemplo, o uso do fogo para cozer o barro, tornando-o assim mais resistente, é um exemplo de inovação primária, pois foi uma descoberta acidental para a qual alguém viu, há cerca de 25 mil anos, uma utilidade extraordinária. Essa descoberta extraordinária, que só chegou ao Sudoeste Asiático há cerca de 7 mil anos, permitiu o início de uma produção de recipientes duráveis, resistentes e baratos que chegou até à actualidade e só foi substituída pelo plástico (Amiran 1965, 1969). A inovação surgiu quando, acidentalmente, alguém percebeu que o barro em contacto com o fogo se tornava mais duro e resistente. No Sudoeste Asiático o barro já era usado na construção das casas e do seu piso. Uma vez percebida a importância do barro cozido, rapidamente se passou a usá-lo para fazer recipientes, copiando a forma dos cestos de vime que já existiam. Assim, uma inovação primária deu azo a uma série de inovações secundárias que, por sua vez, ajudaram a criar uma indústria e uma arte do barro.

Os primeiros oleiros eram mulheres e os primeiros fornos os mesmos que serviam para cozinhar os alimentos. À medida que a procura de recipientes de barro aumentou, o seu fabrico foi-se especializando e refinando até aparecer a roda-do-oleiro, cujo princípio de rotação já era utilizado para furar madeira. Foi a roda que permitiu a produção em massa de recipientes de barro a baixo custo. Os fornos foram depois melhorados, separando-se o fogo da câmara, o que permitia uma melhor circulação do ar e um aumento da temperatura de combustão. O aumento da temperatura dos fornos, por sua vez, levou à descoberta acidental de que certos minérios fundiam sob certas condições de calor (cobre, estanho, ouro, prata e chumbo). Desta descoberta à transformação dos fornos de barro em fornalhas capazes de fundir metais foi um passo. Os acidentes responsáveis pela inovação primária não surgem, geralmente, da necessidade de resposta a alterações ambientais ou outras. É o contexto sociocultural onde ocorrem que os torna importantes ou não. A descoberta de um supercondutor na Idade do Bronze (admitindo que tal era possível, para facilitar o exemplo) não teria tido qualquer impacto na época, mas no século xx foi determinante para o avanço das tecnologias de informação. A descoberta certa no momento certo produz resultados extraordinários.

Em 1928, um fungo conhecido por bolor entrou pela janela do laboratório de Alexander Fleming (1881-1955) e caiu, acidentalmente, numa cultura de estafilococos que ele mantinha para as suas experiências com o vírus da *influenza*. Dias depois, ao reparar que na zona da mancha de bolor os estafilococos não se tinham reproduzido, Fleming deu o primeiro passo na que foi, tal-

vez, a maior revolução na medicina do século xx: a invenção dos antibióticos. Mas isso só foi possível porque ele foi capaz de perceber a importância do fenómeno que acabara de observar (tal como Newton com a maçã), investigando depois qual era a substância presente no bolor que impedia as bactérias de se multiplicarem. Isolou essa substância, chamou-lhe *penicillium* e escreveu um artigo sobre o que lhe parecia uma descoberta extraordinária. Apesar disso, nenhum cientista da altura lhe deu grande importância e só mais tarde, em 1938, é que Ernst Chain (1906-1979), um colaborador de Edward Florey (1898-1968), descobriu o artigo de Fleming. Florey percebeu imediatamente a relevância do seu conteúdo e, com a sua equipa, na Universidade de Oxford, deu os passos seguintes: foi falar com Fleming, que o incentivou a continuar as suas explorações, purificou a substância, improvisou métodos para a sua extracção, verificou as suas reacções com outros organismos e aplicou-a em doentes hospitalizados. Em Maio de 1940 os resultados eram já tão "milagrosos" que faltava apenas proceder à produção massiva da penicilina. Esta chegou ainda a tempo de combater infecções entre os Aliados que desembarcaram na Normandia, em Junho de 1944, e que ficaram gravemente feridos, poupando a vida a muitos deles. O combate aos agentes infecciosos, até então feito à base de anti-sépticos e imunizações, passou assim a ser bastante mais eficaz e seguro, graças ao primeiro antibiótico. Enquanto para outros investigadores o aparecimento de bolor nas suas culturas laboratoriais era uma chatice, para Fleming foi o passe de mágica para uma descoberta revolucionária que lhe valeu o Prémio Nobel, em 1945, juntamente com Florey e Chain. O caso da penicilina ilustra, assim, o que entendemos por "inovação primária" e por "inovação secundária". Mostra ainda que as grandes descobertas são em, grande parte, fruto de um contexto histórico particular em que os grandes génios são apenas o veículo de algo que aguarda por acontecer.

A dinâmica interna de uma sociedade pode encorajar, desencorajar ou permanecer neutra em relação às tendências inovadoras das suas mentes brilhantes. A descoberta do movimento de rotação dos planetas em torno do sol, por Nicolau Copérnico (1473-1543), e das leis da hereditariedade, por Gregório Mendel (1823-1884), são um bom exemplo de descobertas feitas antes do tempo e completamente desprezadas pelas sociedades da época. As sociedades a que pertenciam Copérnico e Mendel não estavam preparadas para fazer uso de tão revolucionárias descobertas. Pelo contrário, elas iam contra os valores e as necessidades do seu tempo. As leis de Mendel tiveram de ser redescobertas dezasseis anos após a sua morte, em 1900, para que finalmente lhes fosse atri-

buído o devido valor, e são um bom exemplo de como o contexto histórico é determinante na validação das ideias. No início do século xx as leis da hereditariedade tornaram-se uma peça importante do desenvolvimento da medicina e da biologia. Contudo, não basta que uma inovação vá ao encontro das necessidades da sua época. As práticas e os hábitos enraizados na sociedade, se contrários a ela, podem travar a sua adopção. A grande maioria das pessoas é relutante em relação à inovação e prefere a segurança do que já conhece há muitas gerações. Os britânicos, com a sua condução pela esquerda e o seu sistema de peso e medidas exclusivo, são um bom exemplo da resistência à mudança. Geralmente, as pessoas mudam quando percebem que existe uma clara vantagem em mudar. Os pneus insufláveis substituíram rapidamente os pneus maciços, usados nos primeiros carros, porque aumentaram muito o conforto de andar de carro (e gastavam menos borracha). Hoje ninguém teimaria em andar com pneus maciços só por uma questão de tradição (excepto os condutores de velharias coleccionáveis).

O prestígio da pessoa que inova e do grupo a que ela pertence também é determinante na aceitação ou não de uma inovação. Se a pessoa que inova tem um estatuto social baixo a aceitação social tende a ser menor. Isso leva, frequentemente, os inventores a procurarem marcas de prestígio que apoiem as suas inovações, tentando evitar serem ignorados pela sociedade. Hoje em dia, as grandes inovações aparecem sob o patrocínio de grandes corporações transnacionais, que mais não fazem do que caçar as mentes brilhantes e dar credibilidade ao seu trabalho.

Difusão

A difusão cultural acontece quando uma sociedade adopta soluções culturais importadas de outra. O antropólogo norte-americano Ralph Linton, em *The Study of Man* (1936), afirmou que o empréstimo cultural tomado de outras sociedades explica 90 por cento do conteúdo cultural de qualquer sociedade. Geralmente, a difusão cultural implica uma escolha selectiva de elementos que são convenientes ao funcionamento da sociedade que os toma emprestados, sobretudo no curto prazo. Por exemplo, os caçadores-recolectores e os agricultores-de-queimada rapidamente passaram a usar as ferramentas de metal trazidas pela colonização. Contudo, a adopção de novas práticas e objectos que sejam abertamente contra a tradição e costumes locais pode criar

uma resistência social à mudança. Ainda há poucas décadas, um camponês maia de Chiapas que tentasse produzir para o mercado urbano, usando fertilizantes, pesticidas e maquinaria, não conseguia arranjar uma mulher "séria" para casar. Apenas os homens que se mantinham apegados à tradição de agricultura de subsistência e à produção de carvão de madeira eram considerados dignos de respeito e aceites pelas mulheres da aldeia (Reina 1966). Os índios chinautla, na Guatemala, sujeitos a pressões económicas e culturais vindas do exterior da sua comunidade, manifestavam comportamentos de resistência à mudança semelhantes aos dos camponeses maias (Reina 1960).

A difusão e o empréstimo cultural entre sociedades são um fenómeno vulgar que desde o Neolítico tem ocorrido em grande escala. O antropólogo norte-americano Robert Lowie, em *An Introduction to Cultural Anthropology* (1934), afirmou que "a cultura é uma manta de retalhos". Quis com isto dizer que não existem culturas originais íntegras e que todos os sistemas socioculturais são, em larga medida, constituídos por elementos vindos de fora. Esses elementos sofrem as necessárias modificações para se adaptarem localmente. Os europeus colonizadores tomaram emprestados muitos elementos culturais dos povos colonizados. Na América do Norte, os primeiros colonos britânicos que se instalaram na colónia de New Plymouth aprenderam com os índios o cultivo de muitos produtos que hoje nos habituámos a ver incorporados na agricultura industrial. Batata, milho, feijão, abóbora, tomate, mandioca, tabaco e batata-doce são alguns dos produtos originalmente da América do Norte que hoje fazem parte da alimentação comum na Europa e noutras regiões. Algumas das drogas hoje usadas na Europa (cannabis, tabaco, marijuana, coca) foram primeiro descobertas e utilizadas noutras regiões. A Europa é, aliás, talvez o continente que mais beneficiou do empréstimo cultural ao longo dos últimos milénios. O algodão, que hoje permite à maior parte da população mundial vestir-se confortavelmente a baixo custo, teve origem nas variedades domesticadas pelos índios da América do Norte.

Na maior parte dos casos, o contributo cultural das sociedades "indígenas" foi integrado na corrente dominante "moderna" e hoje a maior parte das pessoas não tem consciência de que vive com um largo património cultural que resultou dos mais variados empréstimos culturais. Porém, existem barreiras à difusão cultural, erguidas em grande medida pelo etnocentrismo cultural que afecta todas as sociedades. A adopção de comportamentos e objectos "estrangeiros" é sempre vista por parte das pessoas como "má". As coisas que são percebidas como "nossas" têm sempre maior aceitação. Isso explica por-

que continuam os britânicos a guiar pela esquerda e a usar o velho sistema inglês de pesos e medidas (este último é também usado na íntegra nos EUA, Bornéu e Libéria).

Frequentemente, a adopção de novos elementos culturais leva à perda de outros mais antigos. Nas sociedades urbanas pós-modernas, o constante fluxo de troca da cultura "velha" pela "nova" torna-se evidente dada a quantidade massiva de elementos e produtos culturais em circulação. Contudo, o fenómeno não é novo. O uso de carroças e carruagens estava generalizado no Médio Oriente, e no Norte de África romano, nos primeiros séculos da era cristã, mas por volta do século VI, entre Marrocos e o Afeganistão, já não era possível encontrar esse tipo de transporte, que havia sido trocado pelo uso de camelos. Isto pode parecer um retrocesso tecnológico, mas não, porque, de facto, o camelo servia melhor as necessidades de transporte naquelas regiões. No século VI boa parte das estradas romanas tinha desaparecido ou estava demasiado degradada para permitir a circulação de veículos com rodas. Os camelos, ao carregarem as mercadorias em vez de as puxarem em carroças, eram a solução ideal para a circulação de pessoas e bens. Além disso, são extremamente eficientes a caminhar sobre areia e a atravessar cursos de água (são o equivalente ao tanque de combate moderno). O uso do camelo poupa ainda trabalho, porque enquanto cada animal (um cavalo, por exemplo) aparelhado a uma carroça requer um condutor, um homem sozinho pode conduzir uma cáfila carregada de mercadorias.

Como afirmou Sephen Jay Gould (1941-2002), "na era do darwinismo social a roda foi considerada um estádio inultrapassável do progresso humano" (1983:159, trad. minha). Os arqueólogos, convencidos da importância decisiva e universal da roda, afirmavam que se as "avançadas" culturas do México e do Peru conhecessem as suas potencialidades talvez o desfecho da conquista espanhola tivesse sido diferente. Para isso, bastaria que um artífice mais perspicaz tivesse transformado um dos seus calendários de pedra (com a forma de uma roda) numa roda de carro. Esta ideia de que a ausência do uso da roda para funções de transporte foi fatal para as sociedades-estado antigas da América Central e do Sul é o exemplo do tipo de preconceitos espelhados pelas teorias arqueológicas do início do século xx (algumas duraram até bem mais tarde). Os maias e os incas não usavam a roda porque, simplesmente, nos terrenos acidentados e nas grandes altitudes onde viviam era mais prático caminhar do que rodar (daí o uso dos animais como da força de carga em vez de tracção). Como diz Gould, "rodas, asas, barbatanas e cérebro são apenas

dispositivos estranhos para propósitos específicos e não sinais de uma superioridade intrínseca" (1983:159, trad. minha).

Por vezes, existem perdas culturais com consequências importantes na evolução futura das sociedades. É o caso dos antigos habitantes das Ilhas Canárias, que ao perderem o uso do barco ficaram isolados do continente africano (o barco havia sido usado na migração para o arquipélago). A inexistência de pedra apropriada no arquipélago para o fabrico de machados de pedra polida fez com que não existisse uma indústria naval (sem machados de pedra não era possível cortar e talhar madeira). Isso terá contribuído para o isolamento dos habitantes das Canárias em relação a África (Coon 1954).

Aculturação e mudança forçada

As formas de mudança cultural anteriormente descritas têm em comum o facto de não serem impostas de fora pela globalização ou qualquer outra forma de difusão cultural forçada; foram adoptadas pela vontade livre das pessoas, que puderam, na maior parte dos casos, escolher entre aceitá-las mudança ou não. Mas nem sempre é assim. O colonialismo e a conquista impuseram mudanças culturais que, frequentemente, iam contra à vontade dos povos colonizados. Os índios das Américas nada fizeram para que os europeus os "descobrissem" no século XV. Em larga medida, as mudanças culturais a que foram sujeitos, e que na maior parte dos casos levaram ao seu próprio desaparecimento, foram-lhes impostas por grupos humanos que possuíam uma superioridade militar avassaladora. Se lhes tivesse sido dado a escolher teriam provavelmente evitado esse contacto.

Ao contacto entre culturas os antropólogos chamam aculturação (termo mais frequente na antropologia cultural do que na antropologia social). A aculturação ocorre quando grupos humanos com culturas diferentes entram num contacto intenso capaz de produzir mudanças significativas no modo de vida desses grupos. Embora em todas as situações de contacto ocorram mudanças em ambos os grupos, o grupo dominado sofre mudanças mais radicais do que o outro. Foi o caso do contacto entre os europeus e as populações de outros continentes que foram colonizadas. Embora os europeus tenham adaptado o seu modo de vida aos contextos coloniais, foi o modo de vida dos "indígenas" que sofreu alterações radicais. O contacto e a aculturação implicam sempre um elemento de força e o poder superior de uma cultura hege-

mónica. Outras variáveis importantes na determinação do resultado do contacto e da aculturação são o grau de diferença cultural entre os grupos, as circunstâncias históricas, a intensidade e frequência do contacto, o grau de hostilidade, o estatuto social dos agentes envolvidos, quem domina e quem é dominado e se o fluxo de contacto é ou não recíproco. A aculturação distingue-se da difusão pelo seu carácter forçado. O resultado da aculturação é variável; pode resultar numa organização sociocultural nova, cuja identidade é diferente das que lhe deram origem, ou pode acontecer que a organização dominante faça desaparecer a outra completamente (apesar de integrar alguns dos seus elementos socioculturais). Por vezes, a aculturação leva também ao aparecimento de subculturas que, subjugadas por uma cultura dominante, se mantêm numa situação subalterna. É o caso das reservas de índios, na América do Norte, ou das aldeias e acampamentos de ameríndios nos parques nacionais da Amazónia. Mantidos nessa situação, esses grupos humanos estão condenados ao desaparecimento ou à integração forçada na subclasse dos pobres da sociedade dominante, por falta de recursos e condições económicas, sociais e políticas para manterem o seu modo de vida tradicional.

Um dos casos mais bem documentados de extermínio é o dos índios cinta-larga, nos estados brasileiros da Rondônia e Mato-Grosso, na década de 1960. Assassinos contratados usaram arsénico, dinamite, metralhadoras e avionetas para exterminar os cinta-larga. Num dos massacres mais devastadores aproveitaram a ocasião de uma cerimónia ritual que juntava os índios de uma aldeia inteira para sobre eles abrir fogo com metralhadoras. Nessa altura, como ainda hoje, os índios eram vistos como um entrave à exploração da Amazónia e, por consequência, ao desenvolvimento económico do Brasil. O argumento era que aquela região possuía importantes recursos naturais que eles não exploravam mas que eram indispensáveis ao desenvolvimento industrial do país. Mais recentemente, nas décadas de 1980-90, aconteceram alguns massacres de índios yanömami motivados pelos interesses de rancheiros e garimpeiros que procuravam alargar a posse de terra no norte do Brasil. Em 1990, cerca de 70 por cento do território yanömami havia sido expropriado ilegalmente. Grande parte das águas onde pescam estão envenenadas com o mercúrio usado pelos garimpeiros para fazer a separação do ouro. Doenças sexualmente transmissíveis (devido à introdução e aumento da prostituição), tuberculose, malária e outras infecções para as quais a medicina yanömami tradicional não possui cura estavam, no início da década de 1990, a matar os índios yanömami a uma taxa de 10 por cento ao ano (Turner 1991). A sua taxa

de fertilidade baixou para zero nalgumas aldeias, hoje apenas habitadas por velhos à espera da morte. Em Outubro de 1998, após cortes drásticos no orçamento da FUNAI (Fundação Nacional do Índio, que medeia a relação do Estado brasileiro com as populações indígenas) pelo governo brasileiro, 150 índios caiapó juntaram-se em manifestação de protesto frente à sede da mesma, reclamando contra a maneira como os seus problemas são tratados pelas autoridades brasileiras. As relações do Brasil com os seus "indígenas" têm sido problemáticas desde o início da colonização, há quatrocentos anos.

Casos de aculturação massiva como o dos índios brasileiros podem ser considerados genocídio. Este acontece quando povos inteiros são exterminados, quer como consequência de acções directas, como a guerra, quer de acções indirectas, como a utilização indevida e abusiva das suas terras impedindo a sua subsistência. O genocídio, definido como a erradicação de uns grupos humanos por outros, é tão velho quanto a humanidade (é provável que o *Homo sapiens* tenha aniquilado o homem de Neanderthal na Europa, lembram-se?), mas é na história mais recente que se encontram exemplos bem documentados. Em 1637, uma coligação de índios narragansett e colonos britânicos eliminaram os índios pequot, em Mystic, no Connecticut, queimando a sua aldeia e matando a tiro todos aqueles que tentaram fugir, incluindo mulheres e crianças. Para que não restasse memória, foi decretada uma lei que impedia a menção do nome pequot. Vários outros massacres ocorreram durante a colonização europeia da América do Norte, mas o mais famigerado é o de Wounded Knee, no Dacota do Sul, a 29 de Dezembro de 1890, em que 350 índios lakota (incluindo 230 mulheres e crianças) pertencentes à nação sioux foram massacrados após terem sido cercados e desarmados. Outro genocídio colonial igualmente famigerado, cometido já no século xx, foi o dos nativos da Tasmânia (uma ilha a sudeste da Austrália e que desde 1901 faz parte do seu território), mas desta vez conduzido por um missionário britânico (metodista wesleyano). Após verem que o uso da força militar não fora capaz de eliminar na totalidade os tasmanianos (os sobreviventes haviam-se refugiado no mato), as autoridades coloniais britânicas encarregaram um tal George A. Robinson (1791-1866), pedreiro e padre sem experiência, de fundar uma missão "amigável" na ilha de Flinders (uma ilha mais pequena junto à Tasmânia) e atrair aí os poucos tasmanianos que restavam. A missão acabou por se tornar uma prisão de onde não mais saíram, acabando por morrer todos de depressão e doenças infecto-contagiosas. Robinson reformou-se e regressou a Inglaterra dono de uma considerável fortuna pessoal.

Porém, o mais conhecido, divulgado e documentado genocídio ocorreu na Europa quando os nazis alemães decidiram eliminar em massa judeus, ciganos, homossexuais e outros grupos que, segundo eles, ameaçavam a supremacia da "raça" ariana. Apesar da morte de mais de 5 milhões de judeus e milhares de outras pessoas, este foi apenas mais um exemplo da acção exterminadora da espécie humana sobre si própria (nenhuma outra o faz à mesma escala). Recentemente, durante a invasão do Iraque por tropas norte-americanas e britânicas, voltou a lembrar-se o massacre, em 1988, de aldeias curdas no norte do Iraque pelas tropas do ditador Saddam Hussein. Mas já depois do massacre curdo, milhares de pessoas foram mortas nos conflitos da Bósnia e do Kosovo. A maior parte civis indefesos, mortos com um intuito exterminador motivado por ódios étnicos que as gerações mais novas já tinham esquecido mas que rapidamente recuperaram. Também na América Central e do Sul populações inteiras de camponeses estão ameaçadas de extermínio pelas guerras entre governos, guerrilhas e traficantes de droga. Em muitos casos é a competição económica pelos recursos que leva uns grupos a quererem exterminar outros. Na Tasmânia foram os interesses dos criadores de gado e produtores de lã que levaram à expulsão e extermínio dos tasmanianos. Nas décadas de 1970-80 o povo !kung, na Namíbia, viveu uma situação semelhante; uma combinação de interesses religiosos, políticos e económicos, externa à sua sociedade, acabou por encurralá-lo num pequeno território marginal incapaz de proporcionar o seu sustento, o que fez com que os !kung passassem a depender da ajuda governamental. Esta é insuficiente e pobre, e, em resultado disso, as doenças e a baixa natalidade ameaçam exterminá-los. Por vezes, o genocídio acontece sem que tenha havido uma intenção propositada. Foi o caso, na década de 1950, do povo ihalmiut, pertencente à nação inuit e habitante das terras inóspitas do Canadá a oeste da baía do rio Hudson, quando uma acção errada das autoridades canadianas causou o desaparecimento da caça e levou à sua quase extinção (Mowat 1985).

Os casos mais extremos de aculturação estão geralmente associados à conquista militar e à imposição de um poder político externo, que ignora completamente os usos, costumes e instituições locais. As populações locais deixam de poder viver segundo o seu modo de vida tradicional e são, na maior parte dos casos, forçados a adoptar novas actividades que apenas contribuem para a desintegração da sua organização sociocultural e para um aumento do isolamento dos indivíduos.

Durante décadas a antropologia esteve comprometida com a agenda colonialista da Europa e da América do Norte. Desse compromisso resultaram as primeiras experiências da chamada "antropologia aplicada", que consistia em usar o conhecimento antropológico para ajudar a administração colonial a dominar as populações indígenas e pô-las ao seu serviço. Em alguns casos, os próprios administradores coloniais recebiam formação antropológica. Foi o caso dos funcionários superiores saídos da antiga Escola Superior Colonial, mais tarde Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, e que faziam carreira na administração colonial portuguesa. Mas o caso modelo de uma antropologia posta ao serviço da agenda colonial (porque foi sem dúvida o mais profissional e prolífico academicamente) é o da antropologia social britânica, até praticamente meados do século xx. O governo britânico das colónias dependia do trabalho de campo feito pelos antropólogos entre as populações "indígenas". Nos EUA o Bureau of American Ethnology teve um papel semelhante ao recolher informação sobre o modo de vida dos índios norte-americanos. Informação que depois servia para orientar a política "indígena" do governo federal. Mas ouve outros aspectos em que a antropologia norte-americana teve um papel instrumental importante, como no caso da política de imigração ao longo de todo o século xx. Franz Boas formou toda uma geração de antropólogos que continuaram, além dele, o importante trabalho de desmistificação e desconstrução das teorias raciais que condicionavam grandemente a política de imigração norte-americana e a maneira como os diferentes grupos étnicos eram vistos pela maioria branca protestante, oriunda do norte da Europa.

Com a Segunda Guerra Mundial a política colonial norte-americana estendeu-se ao Pacífico. Aí, e mais uma vez, a antropologia esteve também ao seu serviço recolhendo preciosa informação etnográfica sobre as culturas locais, que depois serviu para orientar a política governamental na região. Ainda hoje, nos territórios do Pacífico que continuam sob administração norte-americana, a antropologia tem um papel essencial como suporte académico. A ligação da antropologia aplicada às políticas dos governos coloca os antropólogos que a praticam numa posição complicada; por um lado, a ética antropológica e etnográfica impõe o respeito pela preservação e manutenção da organização social e costumes dos povos "nativos", por outro, as administrações exigem que eles sugiram políticas que favoreçam a "mudança" e o "desenvolvimento" dessas sociedades. Para o antropólogo é difícil alcançar o compromisso ideal. Mas, e apesar de todos os dilemas, a antropologia apli-

cada é um ramo florescente. Nos EUA e nalguns países da Europa (de que a Noruega é, talvez, o melhor exemplo) o número de antropólogos com profissões não-académicas ultrapassa largamente os que estão nas universidades a investigar e a ensinar. Em Portugal estamos ainda muito longe disso, embora haja uma tendência para estender a actividade antropológica além da fronteira dos departamentos académicos.

Reacções à mudança forçada

As reacções à mudança forçada podem ser diversas. Em alguns casos, os grupos ameaçados limitam-se a deslocar-se para áreas mais remotas onde a pressão exterior é menor. Noutros, podem até iniciar uma luta armada para defenderem o seu modo de vida. No Brasil muitas das comunidades ameríndias deslocaram-se para o interior à medida que o litoral ia sendo ocupado por colonos. A partir da década de 1960 a pressão colonizadora estendeu-se para o interior e, actualmente, a Amazónia é uma zona cada vez mais penetrada pela industrialização, agricultura e criação de gado extensiva. Isso ameaça cada vez mais o modo de vida tradicional das populações ameríndias, obrigando-as a procurar os últimos recantos da floresta ainda não explorados pelo "homem branco". Mas isto não acontece só na Amazónia. Em África também há casos de comunidades locais que foram literalmente desenraizadas e transportadas das suas terras em camiões para outras zonas. Algumas dessas comunidades estão a morrer lentamente de apatia e anomia. Noutros casos, como o dos ik, no Uganda, já desapareceram mesmo.

A aculturação forçada levou, por vezes, à emergência de um novo sistema sociocultural que mistura elementos "indígenas" e "coloniais". A palavra sincretismo é usada frequentemente para definir este tipo de resultado cultural. A adopção e adaptação local dos desportos nacionais dos colonizadores pelas antigas colónias é um bom exemplo de sincretismo. No caso da colonização britânica, o críquete (único desporto nacional que rivaliza com o futebol na Grã-Bretanha) foi adoptado em praticamente todas as colónias do império britânico. No arquipélago Trobriand foi introduzido pelos missionários com o intuito de combater a "lascívia" dos "nativos" nos rituais simbólicos que ocorriam a seguir à colheita de inhames. Nesse período, os chefes procuravam ganhar popularidade dando festas onde se dançava eroticamente e havia comida em abundância. Centenas de jovens casais juntavam-se, vindos de diversas aldeias, e aproveita-

vam a capacidade provedora dos chefes mais empreendedores e abastados. Estas festas duravam semanas e as danças eróticas tinham um papel central no conhecimento mútuo dos jovens antes do casamento. Devido à intensa competição política entre os chefes das aldeias trobriand, as festas eram ruidosas e extravagantes, o que contrariava a noção de decoro britânica. O críquete pareceu então o veículo ideal para levar aos "nativos" os costumes de vestuário e comportamento do "homem civilizado". Porém, o tiro saiu pela culatra porque em pouco tempo os ilhéus trobriand transformaram o críquete numa dança erótica competitiva, em que os movimentos e o vestuário do críquete britânico foram substituídos por versões com um valor simbólico local. O lançamento da bola (*pitching*) era feito ao estilo do arremesso de uma lança, tornando-o assim num movimento simbólico de guerra. Os chefes passaram a organizar "jogos" de críquete antes das festas, incorporando o criquete no sistema de prestígio e troca característico da cultura trobriand. Noutras colónias o críquete tornou-se o desporto nacional (e.g. Índia, Paquistão, África do Sul, Austrália, Nova Zelândia) e foi levado tão a sério que hoje é frequente essas nações derrotarem os britânicos (para grande desgosto destes).

Outra forma comum de reagir à mudança cultural violenta é a emergência de movimentos nativistas (ou milenaristas). O nativismo pode definir-se como uma tentativa, por parte de um ou vários grupos sociais, numa sociedade sujeita a fortes pressões de mudança, de arranjar uma saída cultural para a crise que essa mudança provoca. Quando a organização e o sistema de relações sociais se esboroa dando lugar à anomia, as pessoas têm tendência para se alienarem apegando-se a determinados símbolos e fantasias já existentes, ou criando novos. Geralmente, nos momentos de crise surgem fenómenos de revitalização entre os grupos sociais mais afectados. Nos EUA as depressões económicas periódicas e a Guerra da Secessão criaram as condições de anomia que levariam à emergência de vários movimentos de revitalização nativistas. Um dos mais conhecidos foi o movimento Mórmon, iniciado em Nova Iorque, nas décadas de 1820-30, por Joseph Smith Jr. (1805-1844), (ver Abanes 2002). No século xx continuaram a surgir movimentos de revitalização, sobretudo nas zonas degradadas das grandes cidades, onde se encontra a maioria da população pobre e pouco bafejada pelos dividendos da industrialização. Na década de 1960 vários movimentos sociais de revitalização emergiram na sociedade norte-americana. O movimento dos muçulmanos negros (Black Muslim), o movimento hippy e o movimento feminino foram os que mais consequências tiveram na sociedade norte-americana em termos de

mudanças sociais e políticas. Estes movimentos contra a corrente dominante da "sociedade capitalista" norte-americana opunham-se ao crescente individualismo, às violações dos direitos humanos, à pobreza e ao aumento da violência e da guerra. Afirmavam a sua ideologia através do vestuário, música, uso de drogas, vocabulário novo e encontros rituais. Mas os movimentos de revitalização não terminaram nas décadas de 1960-70. Na década de 1980 mais movimentos "cívicos" e "religiosos" emergiram em resultado de uma certa "crise cultural" que afectou as sociedades urbanas da América do Norte, Europa e Japão.

A incapacidade das sociedades urbanas pós-modernas para satisfazer as expectativas e os ideais que orientam uma grande parte das pessoas que nelas vivem cria condições para a emergência de movimentos que "prometem" recuperar a "tradição" ou lutar contra o "desmoronamento" social e cultural. Nos EUA, na década de 1980, surgiu um movimento de revitalização auto-designado Moral Majority (maioria moral). Este movimento religioso, iniciado pelos sectores protestantes mais conservadores, ganhou expressão na sociedade norte-americana e influenciou enormemente a sua política governamental durante a presidência de Reagan (1981-1989). As pessoas que aderiam ao movimento viam nele uma forma de lutar contra a "degradação moral" da sociedade causada pela "ameaça externa" ao poder norte-americano e pela acção de certos movimentos cívicos reformadores (os que se opunham à pena de morte, por exemplo). Movimentos deste tipo surgem quando existe, numa parte considerável da população, a percepção (certa ou errada) de que a sociedade está em "crise cultural" e que o "mal" ameaça triunfar sobre o "bem".

Alguns movimentos sociais procuram reconstruir um modo de vida que foi destruído mas não esquecido. Os hippies tinham uma agenda revivalista e nativista, pois procuravam recuperar o modo de vida tradicional dos índios norte-americanos. O judaísmo e o cristianismo são exemplos clássicos de movimentos milenaristas. Alguns movimentos deste tipo podem tornar-se "revolucionários", causando profundas alterações no sistema ideológico, na organização e estrutura sociais. A organização do império romano foi profunda e irremediavelmente modificada pelo triunfo do cristianismo. A "revolução fundamentalista" iraniana iniciada pelo Ayatollah Khomeini (1902--1989), em 1979, é um exemplo recente de revitalização milenarista. A adopção, no Irão, de comportamentos e práticas cada vez mais "americanizadas" e "ocidentalizadas", que ameaçavam a hegemonia social e política de certos grupos sociais (e dos homens em particular), criou condições para o

regresso de Khomeini à frente de um movimento social e político de reposição da ordem islâmica "tradicional". Na China, em 1989, os estudantes tentaram o contrário, ao barricarem-se em protesto na Praça de Tienamen, mas a reacção pronta da elite política, usando a força militar e policial, pôs fim ao movimento antes de este se transformar numa revolução. Centenas de estudantes foram mortos naquele que ficou para a história como o massacre de Tienamen. Na Roménia, em 1989, aconteceu o contrário da China. A elite política no poder, e o ditador Nicolae Ceausescu (1918-1989) em particular, foram destituídos por um movimento social que visou a destruição do "comunismo" e a recuperação da "democracia". Todos estes movimentos têm uma coisa em comum: o sentimento de "crise" que esteve na sua origem.

Embora os motivos que desencadeiam movimentos sociais revolucionários possam ser vários, alguns dos mais comuns são: a perda de prestígio da autoridade estabelecida, a morte de um chefe ou o desmembramento de um estado; dificuldades económicas e sociais resultantes de uma crise no relacionamento com o exterior ou de políticas sociais internas que desagradam à maioria da população; diminuição da riqueza disponível para consumo de sectores importantes da população; indecisão governamental e a percepção de que a elite no poder não é capaz de controlar uma situação de crise; a falta de apoio da elite intelectual à elite política; ou, ainda, o aparecimento de um líder ou grupo de líderes com carisma suficiente para mobilizar as massas contra o *establishment* do poder instituído. Frequentemente, as revoluções e movimentos sociopolíticos emergem contra estruturas de poder que são impostas de fora. Foi o caso dos movimentos de libertação que levaram à independência das colónias europeias, ao longo dos séculos XIX e XX. Actualmente, existem movimentos sociais revolucionários e de rebelião em países do Terceiro Mundo (México, Bolívia e Brasil, por exemplo) onde uma parte cada vez maior da população se vê privada de uma vida minimamente condigna, devido à incapacidade do poder instituído em prover às suas necessidades básicas.

Em alguns casos, as situações sociais e políticas nascidas das revoluções acabam por suscitar, elas próprias, outros movimentos de revitalização. As revoluções quase nunca cumprem os objectivos que se propõem e que usam como bandeira ideológica para derrubar o poder instituído. A revolução chinesa propunha-se, entre várias coisas, acabar com a situação de profunda desigualdade em que viviam as mulheres numa sociedade dominada por uma ideologia de parentesco e organização social patriarcais. Hoje, passado mais de meio século sobre a revolução iniciada por Mao Tse-tung, as mulheres chi-

nesas, sobretudo no meio rural, continuam a viver uma situação de desigualdade e subordinação em relação aos homens. Primeiro, em relação ao pai, depois, em relação ao marido e, finalmente, em relação ao filho. Quando atingem a velhice e enviúvam ficam na total dependência dos filhos. A revolução cultural e política chinesa não foi capaz de apagar os valores mais tradicionais da sociedade chinesa, que continuam a determinar a vida de milhões de mulheres por toda a China. Em Portugal também houve uma "revolução", o 25 de Abril de 1974, que prometia acabar com a sociedade de classes e as desigualdades sociais. Hoje, passadas três décadas, verifica-se que nada disso aconteceu. As classes sociais continuam a existir (embora a sua estrutura se tenha modificado) e as desigualdades sociais permaneceram ou, nalguns casos, acentuaram-se mesmo.

Os movimentos de revitalização, quer sejam revoluções ou rebeliões, são um acontecimento recente na vida da humanidade. Os primeiros movimentos milenaristas ocorreram há 4-5 mil anos, ligados à emergência das primeiras cidades-estado (as revoluções e o estado são inseparáveis). Actualmente, está em marcha um movimento de revitalização, de ideologia religiosa, conhecido no "Ocidente" por "movimento fundamentalista islâmico". Trata-se de um movimento religioso que procura resistir à aculturação crescente imposta pelos EUA e pela Europa ao resto do mundo. Trata-se de um movimento que se alimenta do descontentamento de uma parte significativa dos muçulmanos face ao que vêm como o desrespeito e a destruição dos seus valores culturais tradicionais (religiosos neste caso). A "ocidentalização" das sociedades islâmicas ameaça sobretudo a hegemonia masculina, uma vez que dá maior liberdade e direitos às mulheres e, ao fazê-lo, ameaça a própria estrutura política do estado, dominada exclusivamente por homens. No fundo, a luta do fundamentalismo islâmico não é contra o "Ocidente" mas sim contra a emancipação da minoria política estatisticamente mais importante (não só no mundo islâmico): as mulheres.

Modernização

"Modernização" é o conceito usado para definir a transformação das sociedades "subdesenvolvidas" (ou "em desenvolvimento") em sociedades "desenvolvidas". Considera-se que uma sociedade é "subdesenvolvida" se a sua população não vive como a população europeia, norte-americana e asiática mais afluente. Tornar-se "moderno" significa, de facto, tornar-se como a

Europa e os EUA, viver em grandes cidades e consumir grandes quantidades de bens. A ideia de "modernização" não passa de uma concepção etnocêntrica da mudança sociocultural. Apesar da sua carga cultural e etnocentrismo, o conceito continua a ser largamente utilizado para descrever fenómenos que seriam muito melhor compreendidos se fossem apenas descritos e analisados como formas de mudança sociocultural, sem qualquer apreciação valorativa.

Sob a ideia de "modernização" escondem-se vários processos de natureza diferente. O desenvolvimento tecnológico e científico é um desses processos. Foi ele que impulsionou o desenvolvimento da agricultura e das primeiras indústrias e que permitiu a emergência do comércio e das primeiras cidades-estado. O aumento do comércio, por sua vez, trouxe consigo a necessidade da moeda e de mercados cada vez maiores, que eram não apenas locais de troca mas também de intenso relacionamento social e político. Este longo processo de desenvolvimento tecnológico e científico, começado no Paleolítico, conduziu-nos mais tarde ao uso de poderosas fontes de energia fóssil como o carvão e o crude e, finalmente, à utilização da energia nuclear. Nunca antes a humanidade havia disposto de tanta energia para sustentar o crescimento contínuo da sua população e a sua cada vez maior concentração em cidades. Por isso, "modernização" é também sinónimo de "urbanização". As profundas mudanças na infra-estrutura tecnológico-científica são acompanhadas por alterações igualmente profundas na organização social e política. O estado moderno é uma resposta estrutural à industrialização A sua emergência trouxe novas estruturas sociais, muito diferentes das que existiam nas tribos e clãs. Entre elas, a burocracia que permitiu (e continua a permitir) o funcionamento organizado de sociedades humanas com uma população de milhões de pessoas e com uma diferenciação social muito complexa. As regras sociais do parentesco e da família tornaram-se secundárias face à emergência de novas formas de organização (sindicatos, partidos políticos, associações de direitos civis, recreativas, culturais, económicas, etc.).

Uma das características da "modernização" foi o aumento da diferenciação estrutural, motivada pela divisão do trabalho, que, por sua vez, levou à multiplicação dos papéis sociais. Isso, a seu tempo, criou a necessidade de mecanismos de integração mais fortes do que aqueles que existiam nas sociedades até então. Uma parte desses mecanismos forma um conjunto de estruturas a que chamamos estado. O estado cria, através da escola e outras instituições de enculturação, ideologias nacionalistas capazes de criarem na sua população um sentimento de pertença nacional. Nação e estado confundem-

se em muitos casos, embora haja estados com várias nações e nações sem estado. A ideia de "estado-nação" é uma construção ideológica recente que data dos séculos XVIII-XIX (Anderson 1983). Associado à "modernização" crescente está aquilo que recentemente se começou a designar por "globalização". A visão mais comum diz-nos que a globalização irá tornar as pessoas e as sociedades iguais um pouco por toda a parte, devido à intensificação do contacto entre regiões do planeta que até há poucas décadas estavam isoladas umas das outras. Hoje, grande parte dos objectos mais simbólicos da industrialização e urbanização circulam por toda a parte. Numa pequena cidade como Macapá, na embocadura do Amazonas, vê-se televisão por satélite e bebe-se Coca-Cola como em Nova Iorque, Londres, Tóquio ou qualquer outra grande metrópole pós-moderna. Porém, isto não significa que as pessoas estejam a ficar iguais em toda a parte. Existe uma aculturação e difusão selectivas que criam versões locais da globalização. Embora as pessoas consumam os mesmos produtos e adoptem os mesmos comportamentos, tudo continua a ter um valor simbólico local. Os estudantes universitários que ouvem Quim Barreiros, ou qualquer outro cantor *pimba*, na aula magna da Universidade de Lisboa e na queima-das-fitas em Coimbra, pouco têm a ver com as pessoas que pelo país fora e nas festas populares de emigrantes em férias ouvem a mesma música. A música é a mesma, mas o que ela representa simbolicamente para cada uma dessas categorias sociais de pessoa é diferente.

Por outro lado, as diferenças no mesmo local são cada vez maiores. Quer sejam entre "pobres" e "ricos", ou entre "minorias étnicas". Cidades como Londres e Nova Iorque albergam pessoas de mais de cem de origens diferentes, cujos rendimentos vão de apenas alguns dólares a milhões. Ricos e pobres amontoam-se num espaço cada vez mais exíguo mas onde as distâncias sociais são cada vez maiores. Numa cidade como Deli, na Índia, algumas das pessoas mais pobres do mundo vivem a pouca distância de algumas das mais ricas, sem que, contudo, os seus mundos sociais se toquem. A "globalização" pode atenuar as diferenças entre sociedades e regiões mas está a acentuá-las dentro de cada uma delas.

A revolução motorizada dos lapões da Finlândia

Em 1973 o antropólogo norte-americano Perti J. Pelto publicou a sua etnografia sobre os efeitos radicais da mudança tecnológica numa pequena comu-

nidade da Finlândia. O seu trabalho acabou por se tornar um modelo de estudo antropológico sobre o "desenvolvimento" acelerado.

Os lapões skolt habitam a região árctica da Finlândia, vivendo da pesca e criação de renas (são os fornecedores do Pai Natal). Até à década de 1960 eram uma comunidade quase auto-suficiente que comprava poucos produtos ao exterior. Não havia desigualdades sociais importantes e toda a gente tinha acesso aos recursos essenciais. Os lapões eram uma sociedade basicamente igualitária. As renas eram o seu mais importante capital e cuidar delas a sua principal actividade. Os produtos da rena (carne, osso, hastes, pele, etc.) não consumidos localmente eram vendidos ao exterior, garantindo assim o dinheiro necessário para comprar o que não produziam. As renas eram também usadas como animal de tracção. Os rebanhos eram pequenos e necessitavam de muitos cuidados para produzirem o suficiente para a sobrevivência dos lapões. Tradicionalmente, os homens, deslocando-se em esquis de neve, vigiavam os rebanhos continuamente entre Novembro e Janeiro, e de uma forma menos intensa entre Janeiro e Abril.

Na década de 1960 alguns lapões começaram a adquirir motas de neve. Estas tornavam o pastoreio dos rebanhos mais fácil e permitiam a um homem fazer o trabalho de vários pastores. A primeira mota foi introduzida na região em 1962, mas em 1970 já havia 70, quer na posse dos lapões quer de outras populações que habitavam a região árctica. A introdução das motas de neve diminuiu o valor social dos pastores que usavam esquis, pois estes começaram a ser vistos como algo "antiquado". Segundo Pelto (1973), em 1967 já só havia quatro famílias que usavam o trenó puxado por renas, todas as outras haviam comprado motas de neve. As poucas famílias que não possuíam motas de neve sentiam-se numa posição económica e social inferior. A principal consequência da adopção das motas como meio de transporte foi a grande dependência face ao exterior. Motas, peças e gasolina, tudo vinha do exterior. A tecnologia tradicional foi substituída pela tecnologia necessária às motas de neve. O dinheiro tornou-se indispensável na sociedade dos lapões, pois sem ele não podiam adquirir as motas e todos os produtos necessários ao seu funcionamento. Isso fez com que os homens tivessem de procurar trabalho assalariado duradouro. Antes já havia trabalho assalariado, mas era apenas ocasional.

Tudo isto teria valido a pena se a produtividade dos rebanhos tivesse aumentado proporcionalmente aos novos investimentos em "inovação" tecnológica, mas não foi isso que aconteceu. As motas de neve contribuíram para a diminuição do número de renas. Em 1971 o tamanho médio dos rebanhos

familiares tinha descido de 50 para 12 renas, tornando a criação de renas uma actividade economicamente inviável por uma questão de economia de escala (não é possível criar rebanhos muito pequenos porque os animais fogem para se juntarem em grupos maiores). O ruído das motas também perturbou a relação harmoniosa que existia entre os pastores lapões e as renas. Estas passaram a associar o ruído à perseguição e abate, fugindo prontamente sempre que ouviam as motas aproximarem-se. No fundo, voltaram a temer a presença humana tal como quando eram selvagens. O stress causado pelo ruído dos motores contribuiu também para a diminuição do número de crias sobreviventes.

O que se passou com os lapões da Finlândia é um exemplo de como a mudança cultural pode não ser adaptativa, pois acabou por levar a que grande parte deles abandonasse o seu modo de vida tradicional a troco de um alternativo que se mostrou inviável. Culturalmente, a mudança foi também problemática, sobretudo para os homens, porque a sua identidade social estava ligada à criação de renas; o que definia socialmente o lapão era a sua relação com elas. Actualmente, as comunidades de lapões estão profundamente transformadas, tendo deixado de ser pequenas sociedades igualitárias para se tornarem sociedades estratificadas onde apenas quem tem dinheiro para ter motas pode ter rebanhos de renas. Já não é fácil ser-se um criador como antigamente; é preciso um capital financeiro importante para se iniciar na actividade e um capital de conhecimentos que já não tem origem na pequena comunidade (saber mecânica de motas, por exemplo). A mudança económica e social fez emergir relações de dependência e clientelagem, criando desigualdades sociais até aí inexistentes e com tendência para se acentuarem.

Os ameríndios shuar e a colonização

Enquanto os lapões skolt da Finlândia aderiram voluntária e prontamente à modernização quando esta lhes bateu à porta, os índios shuar, que vivem na floresta amazónica do Equador, não tiveram escolha possível. À medida que o seu território foi colonizado tornou-se, para eles, cada vez mais difícil resistir à mudança cultural. Em 1964 fundaram a Federação Shuar, uma organização corporativa que visava defender os seus interesses contra a pressão colonizadora então crescente na bacia amazónica. O governo equatoriano aceitou com relutância a federação por saber que ela representava

uma barreira ao avanço da colonização. Tentava promover o desenvolvimento económico, social e moral dos shuar, através de uma acção coordenada com as agências governamentais do Equador. Desde a sua origem, a fundação conseguiu garantir aos shuar mais de 95 mil hectares de terras comunais e mais de 15 mil cabeças de gado, que são a sua principal fonte de rendimento. Criou também escolas onde professores ensinavam às crianças a língua shuar e lançou uma rádio e um jornal bilingues (shuar e castelhano) (Bodley 1982).

Apesar das enormes mudanças na sua cultura, os ameríndios shuar conseguiram manter alguns dos marcadores culturais mais importantes da sua identidade, como a língua, o território, um sistema produtivo assente na redistribuição, cooperação e no igualitarismo, e o seu sistema de parentesco. Continuam a identificar-se como shuar por oposição a outras identidades vizinhas. Casos como o dos shuar mostram que é possível aos povos "indígenas" tomarem o destino nas suas próprias mãos (desde que ajudados externamente) e resistir à onda avassaladora de mudança cultural que afecta de forma crescente as regiões onde vivem. Contudo, verifica-se que a maior parte dos povos ameríndios e outros com o mesmo tipo de vida estão a sucumbir rapidamente à mudança cultural que lhes é imposta por um processo de globalização cada vez mais abrangente. Antes de os europeus chegarem à Amazónia havia mais de 700 grupos distintos de ameríndios na região. Em 1900, no Brasil, o número tinha já descido para 270. E actualmente pensa-se que haja apenas uns 180, pouco mais de 1/4 do número inicial.

A mobilização cívica caiapó e wauja

Nas décadas de 1980-90 a Amazónia assistiu à emergência de um movimento de luta por direitos cívicos semelhante ao que tinha ocorrido com os índios norte-americanos umas décadas antes. Em 1989 os índios caiapó, cujas aldeias se estendem ao longo do rio Xingu, numa área do tamanho da Áustria, mobilizaram-se com outras tribos suas aliadas contra o projecto hidroeléctrico de Altamira, financiado pelo Banco Mundial. O projecto iria submergir uma vasta área de território caiapó e destruir grande parte dos rios onde os índios pescavam. Os caiapó e outros povos sentiram-se ultrajados por nem sequer terem sido consultados e organizaram um protesto mediático que acabou por chamar a atenção da opinião pública local e mundial. O movimento de opinião pública gerado, de nível global, fez com que o Banco Mundial abando-

nasse o projecto. A manifestação política dos índios caiapó serviu de exemplo para outros povos "indígenas" e alastrou rapidamente a outras áreas da Amazónia, como no caso dos índios wauja.

Os wauja, no Alto Xingu, decidiram reclamar de volta, de acordo com a lei brasileira, a posse dos seus locais de pesca e do local sagrado (kamukuaka) onde era costume realizarem os rituais mais importantes. Os wauja formam uma comunidade de 200 pessoas, pertencentes ao grupo falante arawak, e vivem da pesca e da agricultura-de-queimada, na área do Parque Nacional do Xingu, no norte do Mato Grosso. Embora ao longo da última geração a sua economia se tenha tornado dependente de ferramentas vindas do exterior (enxadas, machados, anzóis e outros produtos manufacturados), o seu grau de monetarização é ainda pequeno (apenas vendem algum artesanato esporadicamente). Como muitos outros povos "indígenas" a população wauja sofreu um forte declínio após o contacto com o "homem branco", devido à disseminação de doenças epidémicas não combatidas pelo seu sistema imunitário. Porém, e ao contrário de outros povos ameríndios, os wauja conservaram a posse de grande parte do seu território ao abrigo de uma lei aprovada ainda na década de 1940, época em que a colonização e o contacto cultural se estavam a iniciar na região. Ainda assim, uma parte do seu território original ficou de fora do parque nacional criado para os proteger. Ora, é precisamente nessa parte que se encontram os seus locais de pesca, alguns terrenos de cultivo e, mais importante do que tudo, o local sagrado dos seus rituais. Os wauja protestaram junto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) contra o facto de o local sagrado ficar fora da protecção do parque natural. A FUNAI, tentando acalmar os seus protestos, afirmou que precisava de um período de cinco anos para fazer um estudo antes de efectuar qualquer acção. Porém, cinco anos é demasiado tempo face à pressão intensa dos criadores de gado, que já ocuparam parte da área sagrada com os seus ranchos. Para os wauja, *kamukuaka* é um lugar central na sua mundividência. Nele existe uma grande caverna de pedra, escondida por detrás de uma queda de água, com gravuras feitas pelos seus antepassados. Gravuras essas que representam as partes do corpo da mulher que, segundo eles, criam a vida. Para eles as gravuras têm o poder de tornar os seres vivos abundantes (as espécies de peixe que pescam, por exemplo), o que lhes dá um poder simbólico central na sua cultura. Além disso, *kamukuaka* é o lugar onde vivem os espíritos, que são tratados como antepassados *(inyākānāu,* "aqueles que ensinam"). Os espíritos são conselheiros e guias dos anciãos, aparecendo-lhes em sonhos onde mostram como curar as

doenças e manter a harmonia social na comunidade. A cerimónia mais sagrada (*kawika*) consiste em enumerar os antepassados que tocaram as flautas wauja naquele local ao longo das gerações anteriores. Para os wauja, *kamukuaka* já existia antes dos próprios seres humanos e representa o princípio do mundo.

Actualmente, e apesar da resistência wauja, os rancheiros impedem-nos de realizar as suas cerimónias em *kamukuaka* e a geração mais nova já só ouve falar do local sagrado pela boca dos mais velhos. Para grande ofensa dos índios, os rancheiros transformaram o seu lugar sagrado numa pastagem de gado, cortando todas as árvores. Agora o solo sagrado está coberto com bosta de vaca, o que representa uma ofensa difícil de suportar para qualquer povo (imaginemos o que aconteceria se fizessem o mesmo em Fátima). Mas a perda dos wauja não foi somente simbólica, foi também económica, uma vez que *kamukuaka* era também o local onde iam buscar o pigmento para colorir a sua cerâmica, assim com as plantas medicinais e conchas que usavam nas suas trocas.

A colonização não afectou somente *kamukuaka*. Em 1988-89 o chefe wauja queixou-se à FUNAI de que pescadores furtivos estavam a pescar no seu território, levando quantidades industriais de peixe para vender nas cidades brasileiras ao longo do rio Batovi. Os pescadores furtivos actuam em barcos e fortemente armados, transportando o peixe até a veículos 4x4 que os esperam já fora do território wauja. As tentativas de manter os pescadores afastados do seu território têm resultado em confrontos graves e na morte de alguns pescadores wauja. A pesca nocturna praticada pelos wauja tornou-se uma actividade perigosa por causa dos confrontos com os pescadores furtivos. Além disso, a pesca furtiva está a levar à extinção algumas espécies, uma perda irremediável para os wauja uma vez que o peixe é uma das poucas fontes de proteína animal disponíveis na bacia do Amazonas. Numa tentativa de resistir à invasão do seu território, os wauja decidiram, em 1989, estabelecer uma aldeia dentro do parque natural. Porém, como a aldeia fica na zona onde se dá a penetração dos rancheiros e pescadores furtivos, em 1990 foi incendiada e queimada por jagunços (nome dado aos assassinos contratados no Brasil) ao serviço de rancheiros locais. O governo brasileiro tentou minimizar o incidente dizendo que se tratava de um acampamento temporário que os índios usavam apenas para passar a noite e depois abandonavam. Acontece que o "acampamento" tinha hortas com um ano e era habitado. Apenas não houve confronto porque os habitantes estavam a assistir aos seus rituais na aldeia principal.

Embora o governo brasileiro tente diminuir a importância destes incidentes, os wauja continuam a atribuir-lhe a culpa de tudo pela forma como foram demarcadas as fronteiras do Parque Nacional do Alto Xingu. Para corrigir o erro seria necessário deslocar as suas fronteiras de 30 a 40 quilómetros para sul, de modo a incluir sob a sua protecção partes importantes do território wauja que ficaram de fora quando o parque foi criado. Trata-se de uma área relativamente pequena mas com grande relevância simbólica. Entretanto, os wauja reconstruíram a aldeia queimada procurando manter a sua presença na área e fazer frente à invasão dos novos colonos. Construíram uma pista de aterragem e organizaram patrulhas, juntamente com outros povos vizinhos (caiapó, cajabi, soya, trumai, yawalapiti), para vigiarem as fronteiras do seu território comum.

É curioso observar que há apenas algumas décadas estes povos se consideravam inimigos e faziam a guerra entre si e que hoje estão aliados num propósito: defender a "tradição do índio" e os seus direitos cívicos como membros de um estado que lhes deve protecção. Em 1988 a Rainforest Foundation, fundada pelo conhecido chefe caiapó Raoni e pelo ainda mais conhecido cantor Sting, rapidamente abraçou a causa dos wauja e de outras nações ameríndias dando-lhes uma projecção internacional. Nunca antes se tinha falado tanto dos problemas dos povos ameríndios da Amazónia. Após os wauja foram os índios yanömami que passaram para as bocas do mundo. Os massacres de algumas aldeias yanömami, ocorridos em 1993, levaram a opinião pública mundial a fazer pressão sobre o governo brasileiro para que protegesse os seus cidadãos "indígenas". A luta do povo yanömami desenrola-se contra a invasão dos garimpeiros que, na busca do ouro, invadem cada vez mais o seu território empurrando-os para zonas marginais onde não podem caçar, pescar ou fazer agricultura-de-queimada (Ireland 1991).

O terceiro mundo e a modernização

O "Terceiro Mundo" tornou-se no maior palco da "modernização". Por toda a África, Ásia, América Central e do Sul estão em curso processos de mudança que levam ao desaparecimento de sociedades pequenas cuja economia assenta na agricultura, no pequeno comércio e indústria locais. A economia de base familiar, assente numa agricultura de subsistência, é substituída por uma agricultura industrial ou por indústrias de extracção de energia e

minerais (gás, petróleo, fosfatos, metais, etc.). A organização social tradicional, baseada no parentesco e na família, cede o lugar a uma organização social cada vez mais burocrática e controlada pelo estado. Tudo isto acarreta mudanças profundas nos valores e nas representações colectivas que orientam o comportamento das pessoas: as crianças dispõem cada vez menos do apoio da família extensa, passando a depender apenas da família nuclear, muitas vezes monoparental; a autoridade dos pais enfraqueceu e a escola tornou-se a agência educativa principal; o fosso geracional acentuou-se devido à mudança cultural acelerada. A mudança sociocultural que na Europa demorou várias gerações, no "Terceiro Mundo" decorre no espaço de apenas uma geração. Essa mudança brusca leva à perda dos valores essenciais que mantinham as sociedades locais integradas, sem que surjam valores de substituição que cumpram a mesma função.

No "Terceiro Mundo" as mulheres são, frequentemente, quem mais sofre com esta forma de "modernização", sobretudo com a passagem de uma agricultura de subsistência para uma industrial. A introdução de formas de agricultura capitalista industrial implica geralmente mudanças no regime fundiário. Os direitos das mulheres existentes no sistema tradicional perdem-se no novo sistema. Elas perdem o controlo sobre a produção e os recursos. Além disso, a mecanização diminui-lhes o emprego e empurra-as para outras actividades situadas, frequentemente, fora das suas aldeias. Ou, então, ficam cada vez mais confinadas à esfera da actividade doméstica, o que lhes tira poder face aos homens na sociedade. Por outro lado, a agricultura industrializada cria oportunidades de emprego para os homens que se dispõem a migrar, ficando as mulheres com todo o trabalho doméstico e agrícola local. A "modernização" marginaliza frequentemente as mulheres empurrando-as para as franjas da sociedade, quer aumentando a sua carga de trabalho quer diminuindo o valor social do mesmo.

A opinião generalizada é a de que a "modernização" é uma coisa boa para as sociedades "subdesenvolvidas" do "Terceiro Mundo". Mas a maior parte dos antropólogos pensa que as coisas não são necessariamente assim e que, muitas vezes, os ganhos imediatos do "desenvolvimento" são ilusórios. Os europeus e os norte-americanos acham que os "outros" povos têm vantagem em se tornar como eles. Simplesmente, a modernização raramente leva os "outros" a tornarem-se como "nós", porque existem sempre subprodutos e efeitos colaterais inerentes à mudança cultural que acabam por anular os benefícios imediatos dessa modernização. Os padrões de consumo dos euro-

peus e norte-americanos pesam de tal forma no ecossistema que se toda a população mundial passasse a viver da mesma forma rapidamente se esgotaria a capacidade de sustentação da Terra. Imaginemos o que seria a população chinesa com o mesmo nível de motorização per capita que o Luxemburgo ou os EUA. A poluição mundial seria insuportável e as reservas naturais de petróleo esgotar-se-iam em pouco tempo. Portanto, a promessa de "desenvolvimento" para o "Terceiro Mundo" é uma ilusão que os países industrializados usam para justificarem o seu contínuo crescimento industrial e aumento do consumo de energia, porque, no fundo, sabem que se essa promessa se cumprisse o seu próprio modo de vida "moderno" (e "pós-moderno") estaria condenado. Actualmente, muito menos de metade da população mundial consome muito mais de metade dos recursos energéticos mundiais (25 por cento do consumo diário mundial pertence aos EUA). No início da década de 1970, a população dos EUA, que era menos de 5 por cento da população mundial, consumia mais de 50 por cento dos recursos mundiais. De facto, para que o resto do mundo se "desenvolvesse" seria preciso que os habitantes do mundo industrializado pós-moderno cortassem largamente no seu consumo e fosse criado um novo sistema capaz de redistribuir a riqueza mundial de forma mais equitativa. Isso é algo a que os cidadãos do mundo industrializado não estão dispostos. O aumento do consumo é uma escalada difícil de reverter ("quem se habitua ao muito não quer voltar ao pouco", diz o ditado).

Actualmente, o fosso entre ricos e pobres está a aumentar à escala mundial. Por cada novo milionário que diariamente surge nos EUA, surgem mil novos desempregados. E no continente africano, enquanto a fortuna pessoal dos presidentes (como José Eduardo dos Santos, em Angola) aumenta consideravelmente, o número de pessoas mal nutridas e de doentes cresce para valores nunca antes alcançados. Por outro lado, a globalização da informação leva aos mais pobres imagens da vida afluente dos mais ricos, aumentando as expectativas de que também eles podem um dia ser ricos. Mas essas expectativas são rapidamente frustradas, criando mais descontentamento e infelicidade. Em alguns países do "Terceiro Mundo" o aumento dos níveis de instrução, incluindo o universitário, estão a criar uma geração de jovens com elevadas expectativas de vida mas com poucas possibilidades de as satisfazer, a não ser através da emigração. Podemos dizer que as perspectivas imediatas para a maioria da população mundial não são animadoras. A tendência das últimas décadas aponta para que os ricos fiquem ainda mais ricos e os pobres continuem como estão ou fiquem ainda pior.

10
ANTROPOLOGIA E FUTUROLOGIA

A capacidade da antropologia para prever acontecimentos e tendências sociais no médio e longo prazo nunca se revelou muito boa (uma característica que é das ciências sociais em geral no que toca a previsões). Para um antropólogo, prever o futuro das sociedades humanas é a mesma coisa que para um biólogo prever o futuro das espécies. Apenas se sabe que umas irão desaparecer enquanto outras irão surgir, mas a forma que terão é impossível prever (as previsões que existem são mera especulação). O melhor que se consegue em antropologia é identificar certas tendências de mudança sociocultural, mas quanto maiores são as sociedades e a quantidade e complexidade das variáveis envolvidas mais difícil é fazer previsões (mesmo especulativas).

Uma coisa parece certa na época em que vivemos: o mundo está a globalizar-se de uma forma nova que assenta no desenvolvimento massivo de tecnologias de transporte e comunicação. Os produtos do capitalismo industrial pós-moderno, quer culturais quer económicos, chegam cada vez com mais facilidade a todos os recantos do mundo e isso está a produzir mudanças radicais em muitas sociedades ao mesmo tempo, e a afectar a vida de milhões de pessoas. Mas, ao contrário do que muitos pensam, a globalização não traz homogeneidade étnica e cultural. Ela tem, antes, contribuído para o reavivar das identidades étnicas e para o aumento dos conflitos sociais e políticos. A nova situação mundial que se desenha no horizonte vai exigir novas soluções para os problemas sociais, alguns já antigos, como os causados pelo acesso desigual à actividade produtiva. O modelo de produção e redistribuição de riqueza dominante no mundo pós-moderno parece cada vez menos capaz de satisfazer as necessidades da maior parte da população mundial. A poluição e a pobreza estão a gerar um descontentamento crescente em vastas áreas do planeta. O crescimento marginal do número de excluídos é larga-

mente superior ao crescimento marginal do número de ricos (cada novo rico que surge custa à sociedade um número cada vez maior de excluídos). Como em todas as épocas de "crise", as visões sobre o futuro são sombrias e catastróficas. Mas as épocas de crise são também o berço de novas ideias. Neste momento ninguém é capaz de arriscar uma previsão sobre o que serão as próximas décadas do século XXI, mas começa a existir, nalguns círculos da comunidade científica, a ideia que se aproximam tempos ainda mais difíceis para uma grande parte da população humana.

O futuro

Embora o estudo do passado humano tenha um lugar importante na antropologia (sobretudo na antropologia cultural e na arqueologia), nas suas teorias há também lugar para o futuro da humanidade (os(as) antropólogos(as) são, geralmente, indivíduos humanistas). Sobre o futuro da humanidade, o que podemos dizer é que ele dependerá, essencialmente, da capacidade de adaptação cultural das sociedades e não da adaptação biológica dos indivíduos a novas condições. A questão que se coloca em termos de futuro é a de saber se as mudanças socioculturais em curso satisfarão as futuras necessidades adaptativas. Como disse o antropólogo Jules Henry, "embora a cultura seja para as pessoas ela é também contra elas" (1965:12). E mesmo que consigamos perceber uma tendência qualquer, será que ela se vai manter no futuro?

Podemos prever, com alguma certeza, o que vai acontecer no curto prazo em certas sociedades pequenas onde as variáveis determinantes podem ser facilmente identificadas e isoladas. Porém, quando tentamos prever o futuro em sociedades maiores, mesmo no curto prazo as previsões tornam-se invariavelmente falíveis. A secção de literatura "futurológica" nas bibliotecas é um cemitério de previsões falhadas. Não podemos projectar muito no futuro as tendências actuais, pois é provável que elas entretanto se alterem. Um exemplo de projecção falível é, por exemplo, aquela que o Migration Watch UK (www.migrationwatchuk.org), sedeado em Oxford, faz ao afirmar que mais de dois milhões de pessoas entrarão no Reino Unido nas próximas décadas. Sabendo-se que a situação de grande parte dos países mais industrializados mudou radicalmente em termos de migração apenas na última década ou duas, é lícito concluir que qualquer previsão para mais de uma década tem uma grande probabilidade de falhar. O mais

provável é que as condições da imigração europeia se alterem ao fim de apenas alguns anos e previsões como as do Migration Watch UK tenham de ser refeitas dentro em breve.

O antropólogo George Cowgill tentou ilustrar o que está em causa quando se fazem previsões a longo prazo ao lembrar, num comentário sobre previsões que fez na revista *Science*, em 1980, a história do homem que se atirou do cimo de um arranha-céus e a meio da queda perguntou às pessoas que estavam à janela "Que tal estou?", ao que elas responderam "Bem, por agora". É claro que quando o homem chegou ao chão a resposta mudara completamente, e, neste caso, o resultado nem era dos mais difíceis de prever. Mas outro dos problemas da "futurologia" é a falta de coordenação entre disciplinas. Cada perito tem as suas previsões, geralmente enformadas por um tipo de conhecimento especializado que despreza as áreas de conhecimento envolventes mesmo quando estas poderiam ter um papel complementar importante. No planeamento agrícola é muito frequente fazerem-se planos com base nas necessidades de determinado recurso (frequentemente a água) para a agricultura, sem ter em conta que esse recurso é necessário para satisfazer outras necessidades não-agrícolas. Por vezes, a água que se prevê para alimentar sistemas de irrigação tem de ser depois partilhada com o consumo urbano não-planeado resultante da transformação de pequenas localidades em grandes centros urbanos, como aconteceu com o rio Colorado e o grande crescimento da cidade de Denver, nos EUA. Até há pouco tempo, os planos industriais não contabilizavam a água e o ar como recursos escassos. Estes, conforme os economistas ensinavam nas escolas, não faziam parte do leque de bens "escassos" contabilizáveis para efeitos de custos. Infelizmente, hoje sabe-se que não é assim, e mesmo países como Portugal, onde o crescimento industrial é ainda fraco, já adoptaram o princípio do poluidor-pagador (embora por imposição da UE), que mais não é do que uma forma de contabilizar os custos do uso do ar e da água.

Na maior parte dos casos, as previsões "futurologistas" apenas veiculam expectativas ligadas à própria cultura de quem as faz. Devem ser entendidas mais como uma construção etnocêntrica do que como ciência independente, objectiva e fiável. A antropologia pretende-se diferente ao não fazer previsões demasiado ambiciosas para prazos demasiado longos e procurando construir uma visão global (holistic) que não deixe de fora variáveis fundamentais na transformação das sociedades humanas.

> Com a nossa perspectiva evolucionária somos capazes de enquadrar as tendências do curto-prazo na perspectiva do longo-prazo. Com mais de cem

> anos de experiência de análise comparativa de sociedades humanas somos capazes de reconhecer afirmações etnocêntricas quando deparamos com elas, e conhecemos formas alternativas de lidar com uma larga variedade de problemas (Haviland 1993:437, trad. minha).

Embora esta citação mais pareça um slogan publicitário à profissão de antropólogo, ela tem algum fundamento e podemos dizer que os antropólogos sociais e culturais são, em geral, cautelosos no discurso que constroem sobre o futuro das sociedades. A antropologia interessa-se mais pelo presente e passado do que pelo futuro.

A emergência de uma cultura mundial

A ideia de que o mundo se está a uniformizar rapidamente e que isso acabará por conduzir a uma "cultura mundial" homogénea estendida um pouco por todo o globo recebe algum acolhimento actualmente. Para isso contribui a última vaga de globalização e todo o discurso que à volta dela se produz. O facto de o capitalismo industrial pós-moderno e de os seus produtos estarem cada vez mais difundidos alimenta essa ideia. Os defensores da diversidade cultural vêem no movimento de globalização actual uma ameaça capaz de destruir a diversidade humana e de originar uma "sociedade global" onde toda a gente come hambúrgueres e bebe Coca-Cola, vê a mesma televisão, ouve e lê as mesmas notícias e, finalmente, pensa da mesma forma. Isto não passa de uma ficção. As etnografias mais recentes sobre os efeitos da globalização nas culturas locais mostram que, apesar de as pessoas consumirem os mesmos produtos e adoptarem comportamentos semelhantes, elas reconstroem os elementos culturais importados dando-lhes um significado cultural diferente. Isso faz com que o "global" tenha sempre uma expressão "local", mantendo-se assim a diversidade cultural e simbólica.

Porém, alguns antropólogos afirmam que as sociedades-estado actuais tendem para uma integração cada vez maior e que dentro de alguns séculos existirão apenas alguns super-estados, constituídos a partir da fusão e agregação dos pequenos estados pelos estados mais poderosos (Ember & Ember 1996; Carneiro 1970). Esta previsão esquece, contudo, que os grandes estados políticos, quer no passado quer no presente, sofreram e sofrem a ameaça permanente do fraccionamento e da segmentação política. Recentemente, temos assistido a vários processos de fragmentação política de estados. A ex-

-URSS e a antiga Jugoslávia são, talvez, o exemplo mais importante. Mas existem outros processos em curso que vão no sentido da fragmentação do estado, como o movimento do Canadá francófono (Québec) para se tornar independente da maioria dominante anglófona; os nacionalismos basco e catalão em Espanha; o nacionalismo escocês, irlandês e galês na Grã-Bretanha; o nacionalismo tibetano contra o domínio chinês; o nacionalismo curdo na Turquia, Irão e Iraque; o separatismo sikh na Índia; o separatismo tamil no Sri Lanka; o separatismo igbo na Nigéria. E estes são apenas exemplos com grande divulgação nos media internacionais. Outros casos existem que não têm grande divulgação global, como o movimento independentista de Irian Jaya, parte ocidental da Papuásia-Nova Guiné que está sob soberania indonésia, ou o movimento nacionalista porto-riquenho em relação os EUA. Todos estes movimentos independentistas e separatistas têm em comum o facto de os seus defensores e as populações que os apoiam afirmarem uma identidade cultural própria (frequentemente de natureza étnica) que os distingue da maioria politicamente dominante. Actualmente, existem cerca de cinco mil povos-nação no mundo mas apenas cerca de duzentos estados reconhecidos, o que significa que a maior parte das identidades nacionais não têm um estado próprio e ocupam um lugar subalterno na hierarquia das identidades nacionais. Algumas das nações que não possuem estado são demograficamente mais importantes do que uma boa parte dos estados que têm assento na assembleia-geral das Nações Unidas. É o caso da etnia karen, repartida entre a Tailândia e Myanmar (antiga Birmânia), cuja população ronda os 14 milhões.

A reacção das nações étnicas ao domínio de um estado estranho pode ir da luta armada, como nos casos da ETA e do IRA, à não-violência dos monges budistas no Tibete. Algumas nações acabam por ter sucesso e conseguir a independência, como foi o caso do Bangladesh em relação ao Paquistão. Outras vêem a sua luta pela independência fracassar, como os igbo da Nigéria ou os nacionalistas escoceses e galeses. Embora nacionalismo e etnicidade estejam geralmente associados (Eriksen 1993) isso nem sempre acontece. Por vezes, em estados com populações etnicamente homogéneas surgem movimentos fraccionários e separatistas associados a interesses regionais. Uma federação de estados como os EUA, com um aparelho federal forte e com grande capacidade de homogeneização cultural, também sofre tensões internas motivadas por interesses económicos e políticos. Na década de 1970, aquando da crise energética causada pelo embargo do petróleo árabe, nos estados norte-americanos produtores de gás e petróleo, como o Texas e a

Califórnia, muitas pessoas circulavam com dísticos colados no vidro do carro onde se lia "Deixem esses desgraçados morrer de frio no escuro", referindo-se aos seus concidadãos dos outros estados, com quem tinham de repartir as suas reservas energéticas. Trata-se de um exemplo em que as tensões económicas causaram uma quebra da solidariedade colectiva que sustenta uma unidade política supranacional e supraétnica.

O destino do estado como forma de organização sociopolítica é tudo menos claro. Se uns dizem que ele tenderá a crescer dando origem a super-estados cada vez maiores, outros acham que ele não irá resistir às tensões étnicas e de classe. Talvez Haviland tenha alguma razão quando diz que:

> É possível que tenhamos chegado ao ponto em que a velha tendência de as unidades políticas aumentarem de tamanho enquanto diminuem em número esteja a ser compensada por uma nova tendência para a fragmentação em maior número de pequenas unidades (1993:439, trad. minha).

As corporações transnacionais

As grandes corporações transnacionais são hoje uma das sedes de poder mais importantes num mundo cada vez mais globalizado económica e politicamente. O seu poder é tão grande que ultrapassa largamente o da maior parte dos estados actualmente existentes. O fenómeno corporativo não é novo. Antropólogos como Kroeber (1925), Lowie (1952) ou Evans-Pritchard (1940) já há muito descreveram e analisaram fenómenos de natureza corporativa na organização sociopolítica das sociedades onde fizeram trabalho de campo. O fenómeno da corporativização não é novo nem exclusivo das sociedades industriais modernas e pós-modernas.

Na América do Norte e na Europa foi a seguir à II Guerra Mundial que as grandes corporações multinacionais iniciaram a ascensão que as levou à posição hegemónica que detêm hoje. Os tentáculos das grandes corporações estendem-se através dos estados, mostrando-se imunes às fronteiras políticas que os separam, e dominam a economia e a política mundiais. Estas corporações são uma constituição de empresas, por vezes com várias origens nacionais, integradas sob uma estratégia hegemónica comum, e, geralmente, gizada a partir de uma sede principal situada num país que lhes confere vantagem hegemónica. O poder das corporações transnacionais é tão grande que conseguem subjugar a agenda política dos governos dos países mais poderosos do

mundo aos seus interesses organizacionais. A informação decisiva, nas sociedades actuais, está cada vez mais concentrada nas suas mãos e os governos dependem delas para obtê-la. Nos EUA, por exemplo, o Congresso tem encontrado repetidas dificuldades em obter das empresas que controlam a produção energética a informação necessária sobre as necessidades energéticas do país, de modo a poder elaborar um plano energético nacional capaz de impedir, por exemplo, os cortes em larga escala como os que aconteceram ultimamente na Califórnia. Durante o período da Guerra-fria, e perante o embargo norte-americano, algumas corporações transnacionais com origem norte-americana foram capazes de vender materiais à URSS. Tudo aponta para que cada vez mais a ordem mundial seja determinada pelos interesses das poderosas corporações transnacionais.

O Brasil é um bom exemplo do que as corporações transnacionais podem fazer a um país em nome do "desenvolvimento económico". Durante a ditadura militar, iniciada em 1964 com o general Castelo Branco, o governo brasileiro estabeleceu como prioridade das prioridades o "desenvolvimento económico" da Amazónia. Para isso contou com a colaboração de várias grandes corporações transnacionais, entre as quais a Alcoa (alumínios), Borden (resinas), Union Carbide (plásticos, químicos, produtos agrícolas), Swift-Armour (agro-alimentar) e Volkswagen (automóvel). Às grandes corporações transnacionais juntaram-se os bancos (eles próprios grandes corporações transnacionais). O Export-Import Bank, o Inter-American Bank e o World Bank estão entre os grandes financiadores do projecto de "desenvolvimento" amazónico (Davis 1982). O "desenvolvimento" da Amazónia foi conseguido à custa da introdução de tecnologias e materiais estranhos aos seus ecossistemas, o que acarretou os graves problemas ecológicos que são hoje sobejamente conhecidos de todos. Populações inteiras de índios foram deslocadas para áreas onde não podiam continuar a prover ao seu sustento com o seu modo de vida tradicional. Outras foram mesmo exterminadas deliberada ou involuntariamente. Os índios foram considerados um obstáculo ao "desenvolvimento" e ao "progresso". Mas não foram só os índios que sofreram com este processo, também os pequenos proprietários de terra, na maioria camponeses que viviam de uma economia de subsistência assente na agricultura e criação de gado, sofreram as consequências da tomada da Amazónia pelos grandes interesses económicos transnacionais. O sofrimento e o genocídio dos povos ameríndios são comparáveis ao resultado das políticas de extermínio de Estaline e de Hitler. Antropologicamente, a diferença é que o genocídio ameríndio está bem docu-

mentado pelo trabalho etnográfico dos antropólogos, linguistas e outros cientistas sociais, enquanto sobre o holocausto e o terror estalinista não existem etnografias.

Os problemas criados pelo domínio avassalador das corporações transnacionais não conhecem fronteiras e tanto se fazem sentir nas sociedades industriais pós-modernas como no resto do mundo. Como disse o antropólogo Jules Henry (1965) na sua análise sobre a organização da sociedade norte-americana, trabalhar para uma empresa multinacional cria instabilidade e medo de nos tornarmos obsoletos e desprotegidos, o que leva as pessoas a aceitar o trabalho por necessidade e não por gostarem dele. O trabalho torna-se, assim, uma forma de alienação individual. Mas os problemas não são somente para os funcionários e trabalhadores das grandes corporações, são também para a massa de consumidores dos seus produtos (onde se incluem os próprios funcionários e trabalhadores). A antropóloga Laura Nader, da Universidade de Berkeley, especialista em antropologia da lei, tem provado ao longo dos seus trabalhos (Nader 1969, 1980, 1996, 2002) que os sistemas judiciais existentes não têm capacidade para lidar com certo tipo de infracções, como as cometidas pelas grandes corporações em desfavor dos consumidores. Além disso, parece não terem surgido ainda formas alternativas capazes de suprir a cada vez menor capacidade dos sistemas judiciários para resolver os conflitos de interesses que envolvem grandes corporações, como no caso da Microsoft, acusada nos EUA de concorrência desleal mas até agora não penalizada por isso. Isso cria nas pessoas um terrível sentimento de impotência, primeiro, e de apatia, a seguir. A velha relação cara-a-cara entre merceeiro e consumidor foi substituída por uma relação impessoal entre a grande corporação (sob o nome de marca) e o consumidor anónimo. Em Portugal a distribuição e o comércio alimentar estão já nas mãos de grandes entidades corporativas (Pão-de-Açucar, Continente, Carrefour, e várias outras). Como reconheceu David Pitt (1977) as corporações transnacionais não só agravaram os velhos problemas decorrentes da interacção social como criaram outros novos.

Comunidades inteiras tornam-se reféns das corporações transnacionais, onde as grandes decisões não têm rosto (Wolfe 1977), vivendo no medo e insegurança constantes de em qualquer altura verem os seus empregos deslocarem-se para outro país ou continente. Na sua busca incansável de trabalho barato, as corporações transnacionais deslocam as suas indústrias e serviços para países e continentes onde os salários são baixos, mostrando uma prefe-

rência pelo trabalho das mulheres (e crianças também, por vezes) sempre que se trata de indústrias de vestuário e calçado ou de montagem de componentes electrónicos. Nessas regiões a mecanização da agricultura disponibiliza a força de trabalho feminina para ser usada nas fábricas. A desvalorização do trabalho doméstico, juntamente com o desaparecimento da agricultura tradicional, contribui para enfraquecer ainda mais a posição social das mulheres. A maior parte das fábricas na Ásia e na América Central, por exemplo, são autênticos suadouros onde se trabalha 12 a 18 horas diárias por um salário equivalente a menos de 1/5 do salário mínimo em Portugal. Privadas do acesso à educação necessária para aceder aos empregos melhor remunerados, muitas dessas mulheres vivem em bairros-de-lata ou nas zonas degradadas das cidades onde a má nutrição e insalubridade são gritantes. Para tornar a sua vida ainda mais difícil, além do trabalho na fábrica, têm de fazer o trabalho doméstico apenas com a ajuda dos filhos. Deste modo, a entrada das corporações transnacionais nos "países em desenvolvimento" contribui para piorar a situação social das mulheres. Os poucos empregos qualificados são tomados pelos homens, o que lhes confere mais poder dentro da família. Os homens que não conseguem empregos qualificados estão condenados ao desemprego, pois é-lhes vedado, por razões sociais e de mercado, o acesso aos empregos não-qualificados das mulheres. Estas são exploradas pelos patrões e pelos maridos ao mesmo tempo.

O estado refém

Ao contrário do que muitos pensam, não são só os estados "corruptos" que caem nas mãos das grandes corporações transnacionais. A Grã-Bretanha, que possui a imagem de uma das democracias menos corruptas do mundo, é descrita pelo autor George Monbiot (2000) como um caso paradigmático do assalto das grandes corporações transnacionais aos centros de decisão do estado e das universidades. Monbiot aponta algumas razões que levam as corporações a querer tomar conta do estado, através do seu principal agente: o governo.

> Não é difícil perceber porque estão as corporações tão interessadas em infiltrar-se no governo. Os seus interesses e os dos eleitores estão frequentemente em conflito. Influenciando as decisões do governo, as corporações

> podem impedir que sejam aprovadas leis que, embora favoráveis à vontade pública, sejam contra os seus interesses económicos e financeiros. Muitas vêem o governo como uma oportunidade e um problema simultaneamente (Monbiot 2000:8, trad. minha).

As primeiras corporações a surgir na Grã-Bretanha tinham características e intenções muito diferentes das do mundo corporativo actual. Como mostra Daniel Bennett (1999), as corporações eram sobretudo instituições de caridade, igrejas, escolas e hospitais que usavam o estatuto corporativo para evitarem problemas legais e fiscais (sobretudo o imposto sucessório). As suas actividades eram licenciadas pela coroa britânica, que determinava unilateralmente que apenas se podiam dedicar a actividades não comerciais. Este sistema de controlo começou a ruir com a emergência da East India Company em 1600 e com a sua rápida transformação numa grande corporação comercial lucrativa. Ao longo do século xx as corporações industriais, comerciais e financeiras foram ganhando o poder que hoje lhes permite não só escapar ao controlo dos estados como também subtrair-se às leis internacionais a que o próprio estado está sujeito. Como no caso das leis que protegem os direitos humanos. Em 1999 a corporação britânica Cape Plc viu um tribunal de apelação dar-lhe razão contra 3 mil operários sul-africanos que reclamavam uma compensação pelas graves doenças, causadas por asbestos, de que hoje sofrem. Contrariamente, qualquer corporação tem poder para processar por difamação ou por ameaça à sua propriedade, ou para interpor providências cautelares contra acções populares ou dos seus trabalhadores. Todo este poder é-lhes dado em nome dos grandes benefícios da competitividade económica e da "liberdade" do mercado. Um discurso que começa a estar na moda em Portugal também. Os políticos e os governos "ameaçam" sindicatos, trabalhadores e eleitores dizendo que se a "livre" concorrência e a iniciativa privada não forem respeitadas o país perde competitividade e as grandes corporações escolherão outro local para instalar os seus negócios, daí resultando maior desemprego e crise económica. E o pior é que isso é cada vez mais assim, embora por culpa dos próprios governos, que não souberam atempadamente acautelar o interesse público colectivo. Agora pode já ser tarde de mais. Monbiot fala de uma "política de escala" (à semelhança da "economia de escala" tão apregoada pelas corporações): "Quanto maiores os negócios se tornam mais pequenos os consumidores e os cidadãos ficam em comparação com eles" (Monbiot 2000:14, trad. minha).

A crescente influência das grandes corporações transnacionais é nociva para a maior parte dos cidadãos e consumidores. De cada vez que acontece uma fusão e um novo gigante corporativo emerge, as nossas escolhas como cidadãos livres reduzem-se um pouco mais. "Podemos entrar num grande supermercado e escolher entre vinte marcas diferentes de margarina, mas muitos de nós não temos outra escolha senão entrar nesse grande supermercado" (Monbiot 2000:16). A grande luta social do século XXI travar-se-á entre as grandes corporações económicas e financeiras e os cidadãos-consumidores. O destino da democracia liberal dependerá do desfecho dessa luta: se ganharem as corporações ela sucumbirá. Mas terão de ser os cidadãos a travar essa luta, uma vez que os governos democraticamente eleitos (em representação dos cidadãos) estão reféns dos grandes interesses corporativos.

Revivalismo étnico e pluralismo cultural

Podemos pensar que se existisse uma "cultura" única no mundo haveria menos conflitos sociais e menos guerras. A homogeneidade cultural reduziria os atritos entre os grupos humanos. Embora esta ideia possa parecer apelativa, na prática não é realista porque, contrariamente ao que se esperaria, a crescente globalização do mundo não tem contribuído nem para uma maior homogeneidade cultural nem para uma redução das guerras e conflitos sociais. Em alguns casos as sociedades "tradicionais" foram capazes, quando lhes foi dado tempo e condições, de se adaptar à mudança cultural sem perderem a sua identidade cultural. Porém, regiões como a Amazónia não são um exemplo de adaptação cultural progressiva, capaz de deixar sobreviver as identidades locais. A pressão agro-industrial tem transformado grande parte dos territórios ameríndios em explorações agrícolas e pecuárias, na posse de colonos, cujo intuito é fornecer carne e produtos agrícolas aos mercados das grandes cidades, assim como exportar para a Europa e outras regiões.

Apesar da crescente difusão de ícones culturais como o McDonald's e a Coca-Cola e da grande pressão que estes exercem sobre as culturas locais, o mundo está longe de se transformar numa "cultura única". A diversidade cultural humana está ainda longe de se esgotar. Pelo contrário, parece que quanto maior é a pressão exterior do capitalismo industrial pós-moderno mais visíveis se tornam os movimentos de resistência cultural locais. A década de 1970 marcou o início de um movimento de resistência indígena à escala mundial

que culminou com a formação do World Council of Indigenous Peoples (WCIP) em 1975. O WCIP acabou por se tornar uma organização não-governamental com assento nas Nações Unidas, funcionando como porta-voz dos problemas vividos pelas sociedades indígenas de todo o mundo. A crescente credibilidade do movimento indígena levou a que as Nações Unidas decretassem 1993 como o Ano dos Povos Indígenas. Assim, não podemos pensar que o mundo está a ser varrido por uma avassaladora onda de "progresso" à qual todos sucumbem igualmente. Em alguns casos, como o Irão, os movimentos sociais contrários à "modernização" e "ocidentalização" surgem não como resistência mas como retrocesso. Quando em 1979 o Shah Reza Pahlavi foi deposto pelo Ayatollah Khomeini, regressado de um longo exílio em Paris, uma parte importante da sociedade iraniana já tinha, há muito, abraçado a "ocidentalização" e "modernização" (através da grande influência norte-americana). O movimento encabeçado por Khomeini representou uma forma de revivalismo cultural de inspiração religiosa shiita que procurava devolver a sociedade iraniana a um passado mítico, uma espécie de "idade de ouro" governada pela mais "pura tradição islâmica". Na mesma altura em que o Irão iniciava um movimento revivalista de recuperação da "tradição", os EUA, sob o consulado de Ronald Reagan, iniciavam também um movimento semelhante, patrocinado pelos sectores mais conservadores do GOP (sigla por que é conhecido o partido republicano – Grand Old Party). Em 1984 Reagan foi eleito depois de apelar à necessidade de recuperar os velhos valores cristãos da sociedade norte-americana (família, criacionismo, segregação sexual, etc.). A Casa Branca chegou ao ponto de emitir uma directiva que proibia as funcionárias de usar calças, dando um exemplo de segregação sexual.

Alguns vêem no pluralismo cultural uma saída possível para a coexistência de um número cada vez maior de etnicidades e identidades sociais diferentes na mesma sociedade. De uma forma simples, o pluralismo cultural representa a possibilidade de pessoas com "culturas" diferentes interagirem pacificamente na mesma sociedade. Para isso é preciso que os diferentes grupos étnicos sejam capazes de respeitar as diferenças culturais uns dos outros. Se isso não acontecer, o racismo, etnicismo, e outras formas de conflito social e político tornarão a convivência social entre grupos difícil, ou mesmo impossível no caso dos grupos com menor capital cultural e político. Os EUA são um exemplo de "sociedade pluralista" em que diferentes grupos "étnicos" e "raciais" estabelecem as fronteiras socioculturais através de um sistema de oposição de identidades, alimentado pelo próprio formulário dos censos, onde

é solicitado a cada pessoa que indique a sua "etnicidade" ou "raça" numa lista de possibilidades. Numa cidade como Nova Iorque coabitam lado a lado grupos étnicos com características socioculturais muito diferentes (língua, alimentação, música, religião, práticas sociais, etc.). Durante décadas o ideal norte-americano em relação aos imigrantes, veiculado nas próprias teorias sociológicas de Robert E. Park (1864-1944) e outros contemporâneos seus, foi o da assimilação, que consistia em acreditar que os descendentes dos diferentes grupos de imigrantes acabariam por se tornar "americanos" (embora não se soubesse muito bem o que isso era). Mas a realidade mostrou que o ideal assimilacionista do *melting pot* não se verificou e os descendentes dos imigrantes continuaram separados por fronteiras étnicas, ainda que a sua etnicidade se tenha transformado em relação à dos seus pais. Para tornar o fenómeno ainda mais complexo, verifica-se que enquanto alguns descendentes de imigrantes se integram facilmente na corrente dominante da sociedade norte-americana, outros conservam em grande medida a sua identidade étnica, chegando mesmo a lutar por ela nalguns casos.

A Suiça é outro exemplo de "sociedade pluralista", onde coexistem pessoas com origens culturais distintas, embora todas elas europeias (alemã, francesa e italiana). Na Bélgica também existe uma situação de pluralismo étnico, com os valões francófonos a oporem-se aos flamengos (origem holandesa). No Canadá temos a divisão entre francófonos e anglófonos. Em qualquer destes países o grau de tolerância mútua é suficiente para que se possa viver em sociedade sob a mesma bandeira e autoridade estatal, tendo, porém, em consideração que a autoridade estatal é dominada pelas etnias mais poderosas e que as outras são designadas por "minorias". Mas em África, na América Central e do Sul, o pluralismo étnico é uma das maiores ameaças à organização política do estado. A Guatemala é um bom exemplo do que significa viver em pluralismo na América Central. Como muitos outros países saídos de um passado de colonização europeia, espanhola neste caso, a sociedade guatemalteca está dividida, antes de tudo, entre "descendentes de europeus" e "indígenas" (ou "índios"). Embora a população indígena seja maior do que a de origem europeia, aquela sempre esteve sujeita ao domínio social e político desta. A administração estatal, polícia e exército sempre estiveram nas mãos dos "ladinos" (descendentes dos colonizadores espanhóis), o que lhes permitiu, ao longo do tempo, explorar as comunidades indígenas. No século XIX os ladinos viram na exportação do café e do algodão uma nova fonte de riqueza. Para isso precisaram de expropriar grandes extensões de ter-

ras aos indígenas para criarem as suas plantações. Os índios, encurralados, não tiveram outra alternativa senão começar a trabalhar nas plantações dos ladinos, por um salário que mal dava para viver. Quando se revoltavam contra as condições de trabalho e pagamento eram reprimidos pela força. Na década de 1940 o país viu surgir uma reforma democrática para a qual os índios não contribuíram mas da qual beneficiaram grandemente. Pela primeira vez em quatrocentos anos os povos indígenas podiam eleger os seus líderes locais comunitários. Na década de 1950 a igreja católica começou a promover o desenvolvimento agrícola através da fundação de cooperativas de crédito e consumo nas áreas rurais, onde vivia a maior parte da população indígena. Mas em 1954 um golpe militar, apoiado pelos EUA, pôs fim ao curto período de democratização vivido pelos indígenas da Guatemala.

Como sempre, os índios mantiveram-se fora da política nacional participando apenas a nível das comunidades locais e não se envolvendo na actividade de guerrilha iniciada, na década de 1960, por movimentos revolucionários que se opunham ao regime militar. Porém, em 1980, o primeiro chefe dos índios quiché a ser eleito presidente do município de Santa Cruz foi assassinado quando se dirigia a casa na sua bicicleta. Abelino Zapeta y Zapeta era um índio assimilado que vivia numa aldeia a poucos quilómetros da cidade, trabalhava como carpinteiro e estava profundamente comprometido com o Movimento de Acção Católica. Nessa época, alguns índios das aldeias à volta de Santa Cruz já se haviam envolvido na guerrilha, devido à crescente intervenção e ameaça do exército na sua área, que incluía o assassinato de alguns dos líderes índios locais pertencentes ao Comité de Unidade Camponesa e à Acção Católica. Alguns deles alistaram-se na guerrilha depois de verem o exército massacrar-lhes a família. Em 1980 La Estancia era uma comunidade indígena onde viviam cerca de 4 mil índios quiché. A maior parte vivia da agricultura de subsistência e da fiação de fibras naturais. Uma pequena minoria vivia do comércio e apenas algumas famílias possuíam carrinhas para fazer o transporte de bens e mercadorias. Embora as plantações da Pacific Coastal estivessem perto, poucas famílias lá trabalhavam. O trabalho assalariado não cativava os índios porque a sua agricultura de subsistência, sustentada por fertilizantes, proporcionava-lhes o rendimento necessário para satisfazerem todas as suas necessidades. Apesar disso, no final de 1980 a comunidade de La Estancia estava desfeita e os seus 4 mil habitantes tinham desaparecido, com excepção de umas quantas famílias que viviam isoladas na zona montanhosa. Os homens mais novos e os jovens jun-

taram-se ao movimento da guerrilha local. Em Novembro de 1980 soldados guatemaltecos chegaram de surpresa a La Estancia e mataram famílias inteiras desarmadas. Os sobreviventes enterraram os mortos e partiram cada um para seu lado, pondo fim a uma comunidade com milhares de anos de existência. Comunidades inteiras desapareceram e estima-se que 2 milhões de pessoas tenham sido deslocadas da sua terra em consequência do conflito que dura há décadas.

Na Europa o caso mais recente de revivalismo étnico foi o que aconteceu na ex-Jugoslávia, na década de 1990, quando os croatas se revoltaram contra o domínio político dos sérvios. Foi então que toda uma geração de europeus nascida durante a Guerra-fria (de que o autor faz parte) se apercebeu de que a etnicidade e o revivalismo étnico não eram algo que apenas afectava o "outro" não-europeu. Não era só um problema de africanos ou asiáticos, como as televisões mostravam nos conflitos do Ruanda entre utus e tutsis e da Indonésia entre malaios e chineses. A década de 1990 foi também aquela em que assistimos à queda do *apartheid* na África do Sul, o último estado a abolir legalmente a fronteira racial entre brancos e não-brancos. Ainda na Europa, dois exemplos mostram como o pluralismo pode conduzir a destinos completamente diferentes. Um, a Suiça, que conseguiu conciliar diferenças culturais e linguísticas de modo a construir uma sociedade equilibrada e onde os conflitos étnicos aparentemente não existem. Outro, a Irlanda do Norte, onde, apesar de uma tradição comum europeia, as diferenças étnicas entre católicos e protestantes têm alimentado um conflito violento que causou ao longo das últimas décadas alguns milhares de vítimas.

Alguns problemas do século XXI

No século XXI haverá, provavelmente, um maior número de sociedades onde o "pluralismo" e o "multiculturalismo" serão ideologias com um papel preponderante na organização social e política. O aumento dos fluxos migratórios originará um maior número de situações em que pessoas com "culturas" diferentes terão de conviver numa mesma sociedade. Isso, em muitos casos, intensificará o etnocentrismo dos diferentes grupos. Cada grupo étnico tende a pensar que a sua "cultura" é melhor do que a dos outros. E embora um certo grau de etnocentrismo e de sentido étnico sejam importantes para a satisfação psicológica dos indivíduos, em excesso podem ter consequências desastrosas.

O excesso de etnocentrismo de um grupo étnico dominante pode facilmente conduzir a uma manipulação social dos grupos étnicos politicamente mais fracos. Os EUA são um exemplo das consequências desastrosas a que o excesso de etnocentrismo pode levar, sobretudo quando esse etnocentrismo é abraçado pela própria administração. Em 1817 o presidente norte-americano, James Monroe (1758-1831), expressava assim o que pensava dos direitos dos índios caçadores:

> A caça pode existir apenas nos vastos desertos não cultivados. Os índios devem ceder tanto à maior força da população civilizada como ao seu direito, porque a terra foi dada à humanidade para sustentar o maior número possível de pessoas. Nenhuma tribo ou povo tem o direito de manter para si mais terra do que a necessária ao seu sustento (citado em Forbes 1964:103, trad. minha).

A ideia de que os mais "primitivos" devem ceder o caminho aos mais "civilizados", embora antiga, continua a fazer parte de muitas agendas ideológicas actuais. É vulgar as sociedades mais poderosas sacrificarem o modo de vida das menos poderosas em nome da "civilização" e do "progresso". O *apartheid* político e social estabeleceu-se com base na distinção entre "civilizados" e "não-civilizados", supostamente fundamentada na desigualdade das "raças" humanas. Até há pouco tempo, a África do Sul representou o último dos regimes políticos cuja estrutura essencial assentava na dicotomia racial entre "brancos" e "não-brancos" e na assumpção de que os primeiros eram biológica e culturalmente superiores aos segundos. A ideologia da desigualdade racial, apoiada, frequentemente, pela própria "teoria científica", explicava porque é que, apesar de o *ratio* entre brancos e não-brancos ser cerca de 1 para 5, os brancos dominavam completamente a sociedade. Os 20 por cento mais ricos, uma minoria exclusivamente branca, possuíam cerca de 58 por cento do rendimento nacional, enquanto os 40 cento mais pobres possuíam apenas 6,2 por cento desse mesmo rendimento (Haviland 1999:500).

Curiosamente, se considerarmos o mundo como uma sociedade global verificamos que a sua organização social e política não é muito diferente daquela que existiu (e ainda existe, apesar da abolição do *apartheid*) na África do Sul. Apenas 1/3 da população mundial cabe dentro da categoria "branca", pertencendo os restantes 2/3 a uma categoria que podemos designar por "não-brancos" e que inclui "negros", "asiáticos" e outras categorias que apenas servem para discriminar face à "maioria" política que se identifica como

branca. A nível global existe uma correlação estatística positiva esmagadora entre ser-se branco e rico (apesar das conhecidas grandes fortunas de alguns líderes políticos negros em África e de algumas poderosas famílias indianas e árabes). Nenhum outro grupo "racial" ou "étnico" possui uma situação tão favorável em relação à riqueza. Mesmo quando o grupo considerado branco não é homogéneo, como acontece na África do Sul onde os brancos de origem inglesa, que controlam os negócios e a indústria, se distinguem dos afrikaners de origem holandesa, que controlam a administração e o exército, o seu domínio global é esmagador. À escala mundial, os 40 por cento mais pobres recebem apenas 5,2 por cento do rendimento mundial, enquanto os 20 por cento mais ricos recebem 71,3 por cento. A esperança média de vida da população "branca" é em toda a parte superior à de qualquer outro grupo "racial". E, embora a maior parte do armamento mundial seja fabricado por "brancos", a maior parte das vítimas pertencem a outros grupos "raciais". Assim, a situação na África do Sul é apenas o espelho de um problema que existe à escala global.

A pressão crescente das regiões industrializadas sobre as regiões não-industrializadas tem causado prejuízos ambientais e sociais graves, sobretudo em países pobres cuja população carece do capital económico e cultural necessário para se defender. Acidentes industriais como o de Bhopal, na Índia, são a prova de como os interesses dos países mais ricos, veiculados pelas grandes corporações transnacionais, podem colidir frontalmente com o bem-estar e a qualidade de vida das populações do "Terceiro Mundo".

Na noite de 2 para 3 de Dezembro de 1984 aconteceu aquele que é talvez o maior acidente industrial de sempre. Na fábrica de produtos químicos da Union Carbide India Ltd, situada nas imediações de Bhopal, água destinada ao arrefecimento das caldeiras e tubagens entrou num depósito metálico que continha metil-isocianato (MIC) devido a uma falha de segurança. Como consequência da mistura formou-se um gás mortal que, ao não ser contido pelo sistema de segurança, escapou para a atmosfera causando a morte imediata a 3 mil pessoas, a maior parte enquanto dormiam, e problemas de saúde graves em pelo menos 200 mil outras (a estimativa mais alta aponta para 600 mil). O desastre de Bhopal foi consequência da combinação de um conjunto de circunstâncias infelizmente cada vez mais comum: desrespeito pela segurança ambiental, má organização técnica, desrespeito pelas normas de segurança industriais e erros humanos sucessivos. Trata-se de uma forma de violência anónima (os verdadeiros responsáveis raramente são identificados) que pode

produzir tantas ou mais vítimas quanto uma guerra. A violência industrial é apenas mais um flagelo a somar aos que já afectam os cidadãos do "Terceiro Mundo".

Outra forma de violência anónima é a fome. Em cerca de 1/4 dos países do mundo, a administração estatal (ou o que ocupa o seu lugar) não é capaz sequer de satisfazer as necessidades calóricas dos seus cidadãos, e muito menos de lhes proporcionar uma dieta equilibrada. No início da década de 1980 cerca de 1/4 dos países do mundo produziam menos comida per capita do que em 1970. Isto significa que a produção de comida está a decair em muitas áreas do planeta, particularmente em África e na Ásia (Bodley 1982).

À medida que a população mundial cresce, o fosso entre os poucos que têm muito e os muitos que têm pouco aumenta. Foram precisos milhares de anos para que a população mundial atingisse mil milhões, o que aconteceu por volta de meados do século XIX. Porém, em 1950, apenas cerca de cem anos depois, a população mundial já era de 2500 milhões. Actualmente, atingiu-se o patamar dos 6 mil milhões, com taxas de crescimento que, nas regiões onde a natalidade é maior, significam a duplicação da população em cerca de três décadas. Este crescimento exponencial da população é seguramente o maior problema que a humanidade enfrenta deste a pré-história. Foi ele que no Neolítico impulsionou a humanidade para a sedentarização e a agricultura. Na década de 1960 a chamada "Revolução Verde" permitiu aumentar espectacularmente o rendimento das colheitas no "Terceiro Mundo" à custa do uso de espécies de cereais manipuladas, de pesticidas e fertilizantes industriais. A Índia foi capaz de duplicar a sua colheita de trigo em seis anos, tornando-se quase auto-suficiente neste cereal no início da década de 1970. Contudo, e apesar do grande crescimento da produção agrícola, milhões de pessoas continuam hoje a morrer à fome, não como consequência da falta de alimentos mas sim da sua má distribuição e das "leis do mercado". A industrialização da agricultura, impulsionada pelo crescimento populacional, mais do que acabar com a fome no mundo, permitiu sobretudo deslocar força de trabalho dos campos para as cidades, alimentando assim o crescimento industrial que está na origem do processo de globalização actualmente em curso. O pior é que tudo isso foi conseguido com custos ambientais e humanos cada vez mais elevados.

Nos EUA mais de 100 milhões de dólares de comida são desperdiçados diariamente, muito mais do que o país fornece em ajuda alimentar aos países pobres, e centenas de pequenas e médias empresas agrícolas vão à falência

anualmente. Isto significa que o problema da fome não tem a ver com a falta de comida mas sim com a sua ineficiente distribuição. Somando a esta ineficiente distribuição, em África, na Ásia e América Latina milhares de camponeses foram privados da sua agricultura de subsistência ao perderem as suas terras para corporações agro-industriais ou grandes proprietários agrícolas e criadores de gado. A agricultura de subsistência, que permitia alimentar as populações locais de uma forma satisfatória, cedeu o lugar a uma agricultura de plantação destinada a mercados situados a milhares de quilómetros. Bananas, café, chá e carne são apenas alguns dos produtos consumidos em grande escala pelos países ricos e, ao mesmo tempo, a principal causa da falência do modo de vida camponês no "Terceiro Mundo". Populações inteiras deslocaram-se, quer para áreas urbanas, onde a maior parte não arranja emprego, quer para as grandes explorações agrícolas, onde conseguem ainda arranjar trabalho.

A criação de pastos e a sua exploração intensiva, para satisfazer a procura de carne e outros produtos nos grandes mercados da Europa, América do Norte e Ásia, está a fazer desaparecer grandes áreas florestais e a esgotar as reservas de água. No Brasil milhões de hectares foram destinados à produção de cana-de-açúcar com o intuito de tornar o álcool uma alternativa barata à gasolina. Às famílias camponesas que foram deslocadas pelo aumento das plantações de cana foram dadas pequenas parcelas na Amazónia, de onde voltaram a ser deslocados ao longo das últimas décadas pelos grandes criadores de gado, cujas fazendas, nalguns casos, têm a dimensão de países.

Por vezes, pensa-se que a introdução de uma agricultura industrializada nos países pobres é a solução para os seus problemas alimentares. Mas a verdade é que a agricultura intensiva industrial necessita de fortes investimentos em sementes, pesticidas, herbicidas e combustíveis fósseis (gasóleo sobretudo). Isso, além de não estar ao alcance da maior parte dos agricultores do "Terceiro Mundo", quando consumado aumenta os riscos de catástrofe alimentar a médio prazo. A exploração intensiva exerce uma pressão ambiental que em poucas décadas torna os ecossistemas improdutivos. Não raras vezes, as populações locais têm de abandonar os novos métodos, quando estes se tornam improdutivos ou demasiado dispendiosos, para voltarem aos seus métodos de cultivo tradicionais. Descobrem, então, que esses métodos já não resultam porque as condições ambientais foram irreversivelmente alteradas pela industrialização e não há como voltar atrás. Foi o que aconteceu com a introdução de espécies de arroz e trigo modificadas no subcontinente asiático

e na Ásia nas décadas de 1960-70, na sequência da "Revolução Verde" iniciada na década de 1940, no México, pelo especialista em genética vegetal Norman Borlaug (1914-). Hoje, depois da falhada promessa de acabar com a fome no "Terceiro Mundo", Borlaug e corporações transnacionais como a Novartis, Monsanto, AgroEvo e Dupont preparam-se para lançar a "Revolução Verde II", desta vez com base em espécies geneticamente modificadas (transgénicas). Ao serem utilizadas em largas escala, estas espécies colocariam os agricultores do "Terceiro Mundo" na total dependência dos interesses das grandes corporações transnacionais. Deixariam de ter a liberdade de escolher sementes e técnicas de cultivo. Mesmos os agricultores industriais temem ficar dependentes dessas corporações, que os obrigarão a comprar todas as sementes e tecnologia. Estudos a longo prazo têm demonstrado que a agricultura feita ao estilo "Revolução Verde" não é ecologicamente sustentável por muito tempo. Mesmo nos países onde o volume de produção ainda não começou a decair, casos da China, Índia, Myanmar, Coreia do Norte, Tailândia, Filipinas, Paquistão e Sri Lanka, o crescimento marginal tem abrandado significativamente, tornando os custos dessa agricultura cada vez mais caros e difíceis de suportar pelos agricultores. Um número crescente de especialistas defende que a solução para o problema da fome no "Terceiro Mundo" está no desenvolvimento de uma agricultura familiar de pequena escala, respeitadora dos princípios da agro-ecologia e incapaz de causar os danos irreparáveis associados à agricultura industrial (Lappe et al. 1998).

Embora pareça uma maravilha tecnológica, a agricultura industrial é altamente ineficiente em termos energéticos. Por cada caloria obtida são gastas pelos menos 8 (cálculos menos optimistas dizem 20) na produção e distribuição. Enquanto isso, um agricultor asiático que cultiva arroz alagado obtém 300 calorias por cada caloria investida. Na agricultura industrial, por cada quilo de comida obtido estragam-se, irreversivelmente, vários quilos de solo fértil. Além dos custos imediatos, existem os custos que só são visíveis a médio e longo prazo. Na Europa industrializada (Alemanha, Reino Unido e França, por exemplo) os solos foram de tal maneira sobrecarregados com fertilizantes e pesticidas que actualmente o "campo" se tornou num local perigoso para viver. Em França pode ver-se ao longo do rio L'Oise placas a dizer "proibido tomar banho". A razão é que a água contém demasiados químicos, resultado de décadas de agricultura intensiva nas terras à volta do rio. O mesmo se passa no resto da Europa que possui uma agricultura industrializada, e também nos EUA, com uma elevada incidência de certas formas de

cancro associada a regiões de agricultura industrializada, nos estados do Midwest. Embora produza ganhos extraordinários no imediato, este tipo de agricultura parece, cada vez mais, trazer prejuízos irrecuperáveis a longo prazo.

A poluição está também entre os maiores problemas do século XXI. E as suas principais fontes são as indústrias de produção alimentar. A produção agrícola industrial, como já vimos, deu (e continua a dar) um forte contributo para o aumento dos problemas ambientais que teremos de enfrentar no século XXI, sobretudo com os fertilizantes e pesticidas que utiliza e que contribuem para o envenenamento das reservas de água. De uma forma geral, as actividades industriais estão a produzir um sem número de produtos e subprodutos tóxicos, alguns deles sob a forma de lixo, para os quais não há um destino seguro. As fábricas não param de lançar emissões tóxicas para a atmosfera e os efeitos sentem-se cada vez mais nos padrões de saúde e na qualidade de vida das pessoas. A Organização Mundial de Saúde (OMS) prevê que as alergias, causadas pela poluição urbana e industrial, sejam o principal problema de saúde pública no século XXI. À medida que as chuvas se tornam mais ácidas e contaminam as lagoas, rios e outras reservas de água, os metais pesados libertados pela poluição industrial (chumbo, cádmio, mercúrio e alumínio) dissolvem-se e entram na cadeia alimentar, até se acumularem em doses letais para algumas espécies. Como a espécie humana está no topo da cadeia alimentar é aquela que mais irá sofrer com isso. Já existem estudos que associam o excesso de alumínio no organismo humano a estados demenciais como a doença de Alzheimer e a de Parkinson, duas das principais responsáveis pela degradação da qualidade de vida da população idosa nas sociedades urbanas pós-modernas.

Os efeitos da poluição fazem-se sentir cada vez mais também nos países do "Terceiro Mundo", para onde as indústrias poluentes dos países considerados industrializados e desenvolvidos se deslocam, perseguidas por legislação ambiental cada vez mais rigorosa e por movimentos cívicos cada vez mais poderosos. Alguns governos e empresas de países africanos compram resíduos radioactivos e outros lixos tóxicos produzidos pelos países ricos industrializados, um negócio que tem contribuído para degradar ainda mais a situação ambiental em África e fazer aumentar a corrupção. As próprias políticas de "desenvolvimento" económico prescritas pelos países industrializados (eles próprios um mau exemplo desse desenvolvimento) para os países em "vias de desenvolvimento" contribuem, na maior parte dos casos, para

aumentar os problemas ambientais destes. Até há pouco tempo, as populações da Ásia, África, América do Sul e das ilhas do Pacífico estavam a salvo de doenças como a diabetes, hipertensão e toda uma variedade de problemas de saúde pública que afectam as sociedades "ocidentais". Porém, essas doenças "alastram" rapidamente a esses continentes, à medida que a sua população tem acesso a padrões de consumo alimentar semelhantes aos da América do Norte e Europa Ocidental.

A filosofia dominante no mundo industrializado continua a ser inspirada por ideias religiosas pouco adaptativas, como a de que deus criou o mundo e todas as criaturas vivas para que servissem o "homem". Ideias como estas contribuem para o sentimento de superioridade humano e, consequentemente, para alimentar uma ideologia de dominação que leva as sociedades humanas a usar indiscriminadamente os recursos naturais. Cada vez existem mais provas de que se continuarmos a gastar os recursos do planeta como tendo sido criados exclusivamente para nosso benefício, o resultado final será catastrófico. Devo dizer, no entanto, que a ideia de que o mundo está ao serviço do homem não é algo exclusivo do mundo dominado por uma cultura religiosa judaico-cristã. Todas as grandes civilizações, ao longo da história, sofreram do mesmo complexo de superioridade e exclusividade. Aztecas, maias, egípcios, todos eles se orientaram por ideologias hegemónicas. O preço que pagaram já todos nós sabemos: a extinção. Nas últimas décadas, conscientes de que os problemas ambientais resultantes do uso excessivo dos recursos estão a aumentar, os governos de alguns dos países mais industrializados têm mostrado uma maior preocupação em regular as suas actividades produtivas. Como resultado de medidas tomadas, espécies que estavam à beira da extinção agora encontram-se protegidas por lei e começam a recuperar em número. Nos países onde a legislação é imposta coercivamente já não é possível deitar lixos ou gases tóxicos para os rios e para a atmosfera. Contudo, e mesmo perante a legislação mais rigorosa, a actividade industrial continua a produzir poluição em excesso. O caso mais recente, e preocupante, é o da diminuição da camada do ozono. Esta, apesar da legislação reguladora sobre o uso de clorofluorocarbonetos (CFCs), diminuiu ao longo da década de 1990 e ameaça diminuir ainda mais no início do século XXI. Países como os EUA estão entre os principais responsáveis pelo problema, devido ao uso e abuso de aparelhos de refrigeração e ar condicionado. Outros países, tecnologicamente mais atrasados, continuam a usar *sprays* contendo gases responsáveis pela diminuição da camada de ozono. Muitas mais pessoas morrerão de cancro na pele e sofre-

rão de glaucoma até que os países com maior responsabilidade política no mundo decidam fazer algo mais radical para resolver ou, pelo menos, diminuir o problema. Falta uma consciência à escala global (a começar pelos governantes) de que os malefícios de certas práticas industriais são insustentáveis e irreversíveis. Sem isso os recursos mundiais continuarão a ser usados a uma escala sem precedentes na espécie humana e com consequências que só podem ser desastrosas para a sua continuidade. Por vezes, determinadas práticas industriais nada têm de errado quando levadas a cabo numa escala mais pequena. O problema surge quando a escala aumenta e os custos marginais em termos de poluição e saúde pública ultrapassam o sustentável. Acontece também que uma determinada prática industrial funciona bem num determinado contexto ambiental, mas quando é transposta para outros contextos produz resultados catastróficos.

As populações indígenas de caçadores-recolectores e as que praticam uma agricultura biológica, ao contrário das industriais, orientam-se por uma ideologia de respeito pela natureza. Isso funciona como um travão à sobre-exploração dos recursos, pois existe o medo de que os espíritos castiguem os abusadores. Ao contrário das pessoas que vivem nas sociedades urbanas pós-modernas, os indígenas que vivem em pequenas sociedades simples não acreditam na capacidade humana para manipular a natureza. Para eles, a natureza é controlada por espíritos e a única maneira de viver em harmonia com ela é respeitando a vontade daqueles.

Embora nem todos os problemas da humanidade sejam causados pelo crescimento populacional, este é um dos principais dilemas com que, provavelmente, nos iremos debater no século XXI. Mas também neste aspecto existem desigualdades marcantes à escala mundial. Enquanto os países mais ricos e desenvolvidos se debatem com uma baixa fertilidade, incapaz de assegurar a reprodução da sua população, os países pobres e subdesenvolvidos vêem a sua população crescer a um ritmo incomportável. Esse crescimento só vai aumentar a pressão sobre os recursos locais nessas áreas, uma vez que os fluxos migratórios entre as áreas subdesenvolvidas e as mais desenvolvidas não são suficientes para aliviar a pressão demográfica (apenas uma pequena parte do crescimento demográfico é canalizado pelas migrações). As estatísticas mostram que a população mundial não parou de crescer desde a Revolução Industrial. Apenas a Europa e a América do Norte viram o seu crescimento demográfico diminuir à medida que a sua população aumentou. Os países onde a pobreza económica e social é maior são precisamente aqueles onde a

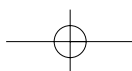
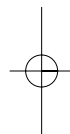
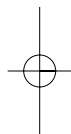
população cresce mais. Além da falta de informação sobre planeamento familiar, existe uma razão mais forte para isso: o facto de as crianças serem o principal capital dos pobres. No mundo rural proporcionam mão-de-obra para os campos e no mundo urbano são usadas de diversas formas (mendicidade, prostituição, pequenos trabalhos, etc.) para ajudar à formação do rendimento familiar. Em qualquer dos casos, são a única segurança dos pais na velhice. Os pais dispõem-se a limitar o tamanho da família apenas quando a sua riqueza é suficiente para substituir os filhos por dinheiro e este se torna na sua principal segurança futura. Numa sociedade urbana pós-moderna, uma pessoa pertencente à classe média gasta tanto dinheiro com um plano de reforma (ou mais) como gasta com os filhos. Isso porque os pais já não esperam que os filhos sejam capazes de cuidar de si na velhice (já ficam contentes se não tiverem de ser eles a ajudar os filhos). Uma razão pela qual as famílias pobres do “Terceiro Mundo” têm mais filhos é porque eles são mais baratos e vantajosos do que nos países ricos do mundo industrializado.

Conscientes do problema que constitui o crescimento demográfico incontrolado, alguns países pobres tomaram medidas. A China e a Índia são um exemplo disso. Na China estabeleceu-se a política de um filho por casal, que já contribuiu para diminuir o crescimento demográfico em certas zonas. Porém, contribuiu também para um novo fenómeno social negativo: o aumento do infanticídio feminino e do abandono de raparigas. As instituições de acolhimento lutam com o aumento do número de crianças do sexo feminino abandonadas pelos pais na primeira oportunidade após o nascimento. Dada a organização social tradicional chinesa e as representações mentais que a orientam, os pais esforçam-se por ter um rapaz. Quando nasce uma rapariga abandonam-na e voltam a tentar. Isto é apenas um exemplo das consequências negativas, e inesperadas, nalguns casos, que certas políticas de controlo da natalidade podem acarretar. De qualquer modo, e de maneira geral, os programas de controlo da natalidade no “Terceiro Mundo” não têm produzido os resultados esperados. A população continua a crescer de forma preocupante em África, no Sul e Sudeste Asiático e na América Central e do Sul. Mesmo que a fertilidade desça para o nível necessário apenas à reprodução da população, esta continuará a crescer durante os próximos 30-40 anos, pelo menos, com a consequente diminuição da riqueza per capita disponível. A população da Índia, por exemplo, apesar do esforço de controlo demográfico, continua a crescer a uma média anual de cerca de 13 milhões de pessoas. Mesmo que a taxa fertilidade desça para o nível de reposição da população, nas próximas

duas ou três décadas, esta continuará a crescer durante mais de meio-século, duplicando o seu número.

A perspectiva sobre o crescimento da população mundial torna-se ainda mais aterradora se pensarmos que os actuais 6300 milhões de pessoas só podem ser sustentadas à custa do uso cada vez mais intensivo de recursos não-renováveis (o que equivale à situação de uma empresa que consome o seu capital produtivo para sobreviver e que acaba por ir à falência). Por reconhecerem a gravidade do problema, alguns países (actualmente mais de meia centena) investem em programas de disseminação de informação sobre controlo da natalidade. Os mais radicais implementam programas de esterilização forçada ou voluntária. Na década de 1980, durante o consulado do presidente Reagan, e agora novamente no de George W. Bush, os EUA diminuíram substancialmente o apoio financeiro, através da ONU, aos programas que visam o controlo da natalidade no "Terceiro Mundo". A população da China continua a aumentar a uma média de 17 milhões por ano (quase o equivalente à população total de Moçambique). A dificuldade em conter o crescimento populacional resulta, em parte, de uma política agrícola contrária a esse objectivo. Essa política consiste em aumentar a produtividade agrícola através da atribuição de uma maior autonomia económica às unidades domésticas rurais, ao mesmo tempo que o modelo familiar continua a ser predominantemente patriarcal. Como na China, por exemplo. O facto de a filiação e de os direitos de propriedade serem definidos de modo patrilocal-patrilinear faz com que os filhos continuem a ser preferidos em relação às filhas, o que, por sua vez, contraria qualquer sistema de planeamento familiar (se as pessoas não tivessem preferência por um dos géneros teriam menos filhos, pois não precisariam de continuar a tentar até terem na família o número de rapazes considerado "suficiente"). As raparigas pouco valem aos pais, uma vez que, geralmente, saem de casa após o casamento para irem viver com o marido e a sua família. Na China, depois que foi implementada a política de uma criança por casal, o nascimento de uma rapariga é visto como um infortúnio ainda maior do que antes. As autoridades pressionam os casais que já tiveram uma criança a fazerem abortos para evitarem outros nascimentos, ou, então, tentam levar o marido ou a mulher a esterilizar-se. Porém, a esterilização masculina não é bem aceite na China e, geralmente, são as mulheres que se submetem a ela. Também é frequente as mulheres que só têm filhas serem maltratadas física e psicologicamente pelos maridos e pelas sogras, nalguns casos ao ponto de cometerem suicídio. No mundo rural chinês acredita-se que a

mulher é a principal responsável pelo resultado do nascimento, através da sua dieta e comportamento, o que a torna culpada pelo nascimento das filhas indesejadas (a ciência genética diz precisamente o contrário: a existência do cromossoma y no feto, e que determina o desenvolvimento dos testículos, é "responsabilidade" do pai). Uma mulher que perca o marido por esta razão (ele vê nisso uma boa razão para se divorciar) dificilmente voltará a casar e, sem filhos, terá uma velhice difícil.

A política de controlo da natalidade faz-se sentir de outras formas na saúde das mulheres, além do aborto e dos maus-tratos. As autoridades chinesas promovem o uso de dispositivos intra-uterinos (DIU) para evitar a gravidez dos casais que já têm uma criança. Para remover o DIU é preciso uma autorização oficial, que só é dada se houver uma razão médica forte. Isso faz com que as mulheres recorram a pessoas não credenciadas pondo em risco a sua saúde.

A emergência de uma cultura de descontentamento

Até meados do século XX, as crescentes necessidades de produção alimentar do mundo podiam satisfazer-se somente à custa do aumento da superfície cultivada. A partir dessa altura essas necessidades passaram a satisfazer-se sobretudo à custa da intensificação tecnológica e energética. No entanto, espera-se que as necessidades alimentares da população mundial continuem a crescer durante o século XXI, ao mesmo tempo que as reservas de combustíveis fósseis diminuirão à medida que o seu uso se intensificar. A industrialização crescente na China e na Índia irá contribuir para isso. Se a produção alimentar mundial não acompanhar o crescimento populacional e se não forem encontradas formas de corrigir os actuais desequilíbrios na distribuição alimentar, as situações de violência e rotura estrutural aumentarão nas áreas mais pobres e populosas do planeta.

A degradação das condições de vida no "Terceiro Mundo" terá implicações cada vez mais importantes e decisivas no modo de vida da população dos países ricos. Os fluxos migratórios dos países pobres para os países ricos aumentarão à medida que as condições de vida naqueles se degradarem ainda mais. A globalização mediática fará, cada vez mais, com que uma parte importante da população que vive nos países pobres aspire a viver como os europeus ou norte-americanos, contribuindo também para um aumento da

migração. Nas últimas décadas a população dos países pobres passou a acreditar que tem direito ao mesmo estilo de vida que a população dos países ricos, o que em teoria é verdade. Porém, os recursos necessários para que isso fosse possível não existem, ou, então, a sua exploração porá em sério risco a maior parte da espécie humana (e de muitas outras). Ou seja, para haver maior equilíbrio e igualdade, as populações dos países ricos teriam de baixar o seu nível de consumo, algo a que não parecem estar dispostas. Hoje é possível em qualquer canto do mundo as pessoas saberem como se vive nos outros cantos. E, ao tomarem consciência das desigualdades gritantes, os pobres revoltam-se contra os ricos.

O mundo actual tende a ser dominado por um individualismo materialista, em que o ter conta mais do que o ser. A generosidade passa cada vez mais por ONGs e governos do que por indivíduos e famílias. A ideologia última do mundo é cada vez mais a da aquisição e do consumo e isso faz aumentar a competição entre indivíduos e entre estados. No final uns vivem com os dilemas do excesso enquanto outros nem sequer têm o necessário para sobreviver. As ideologias e as representações colectivas no mundo actual são cada vez menos adequadas à produção e manutenção de harmonia social (tanto pior para os funcionalistas) e mais propícias a gerar desestruturação e conflito. O século XXI será, seguramente, interessante do ponto de vista antropológico.

BIBLIOGRAFIA

ABANES, Richard (2002) *One Nation Under Gods: A History of the Mormon Church*, s/l: Four Walls Eight Windows.

ABERLE, DAVID F. (1960) "The Influence of Linguistics on Early Culture and Personality Theory" in *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, Gertrude E. Dole e Robert L. Carneiro (eds), New York: Thomas Y. Crowell, pp. 1-29.

ABU-LUGHOD, Lila (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, Cal.: University of California Press.

AMIRAN, Ruth (1965) "The Beginnings of Pottery-Making in the Near East" in *Ceramics and Man*, Frederick R. Mason (ed), Viking Fund Publications in Anthropology, Nº 41, pp. 240-47.

AMIRAN, Ruth (1969) *Ancient Pottery of the Holy Land: From its Beginnings in the Neolithic Period to the End of the Iron Age*, Jerusalem: Massada.

ANDERSON, Benedict (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

ARDENER, Edwin (1989) *The Voice of Prophecy and Other Essays*, Oxford: Basil Blackwell (editado por Malcolm Chapman).

BACHOFEN, Johann Jakob (1861) *Das Mutterrecht*, Stuttgart: Krais & Hoffman.

BACHOFEN, Johann Jakob (1992[orig. 1861]) *Myth, Religion, and Mother Right*, Princeton, N.J.: Princeton University Press (trad. Ralph Manheim, pref. George Boas e introd. Joseph Campbell).

BAGBY, Philip H. (1953) "Culture and the Causes of Culture" *American Anthropologist* 55:535-54.

BAIN, Read (1942) "A Definition of Culture" *Sociology and Social Research* 27:87-94.

BARBER, Bernard (1957) *Social Stratification: A Comparative Analysis of Structure and Process*, New York: Harcourt.

BARRY, H.; CHILD, Irvin L.; BACON, Margaret K. (1959) "Relation of Child Training to Subsistence Economy" *American Anthropologist* 61:51-63.

BARTH, Fredrik (1960) "Nomadism in the Mountain and Plateau Areas of South West Asia" in *The Problems of the Arid Zone*, UNESCO, pp. 341-55.

BATALHA, Luís (1995) "Breve Análise Sobre o Parentesco Como Forma de Organização Social" in *Estudos de Homenagem ao Professor Adriano Moreira*, Lisboa: ISCSP, vol. II, pp. 749-62.

BATALHA, Luís (1998) "Emics/Etics Revisitado: "Nativo" e "Antropólogo" Lutam Pela Última Palavra" *Etnográfica* 2:319-343.

BATALHA, Luís (2003) "Descodificando o Parentesco" *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 43(3-4):97-117.

BATALHA, Luís (2004a) *The Cape Verdean Diaspora in Portugal: Colonial Subjects in a Postcolonial World*, New York: Lexington Books.

BATALHA, Luís (2004b) "The Politics of Cape Verdean Creole" *Lingüística Ibero-Americana* 24:101-109.

BATES, Daniel G. (1990) *Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill (3.ª ed).

BATES, Daniel G. (1996) *Cultural Anthropology*, London: Allyn and Bacon.

BATES, Daniel G.; FRATKIN, Elliot M. (1999) *Cultural Anthropology*, Boston, Mass.: Allyn & Bacon.

BEALS, Ralph L.; HOIJER, Harry (1965) *An Introduction to Anthropology*, New York: Macmillan.

BECKWOURTH, James P.; BONNER, Thomas D. (1981) *Life and Adventures of James P. Beckworth as Told to Thomas D. Bonner*, Nebraska, Oma.: University of Nebraska Press.

BENEDICT, Ruth (1930) "Psychological Types in the Cultures of Southwest" *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists* (realizado em Nova Iorque, 17-22 de Setembro de 1928), Lancaster, Penn.: Science Press Printing Company.

BENEDICT, Ruth (1932) "Configurations of Culture in North America" *American Anthropologist* 34(1):1-27.

BENEDICT, Ruth (1934) *Patterns of Culture*, Boston, Mass.: Houghton Mifflin.

BENEDICT, Ruth (1946) *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston, Mass.: Houghton Mifflin.

BENNETT, Daniel (1999) "The Creation and Development of English Commercial Corporations and the Abolition of Democratic Control over their Behaviour, Programme on Corporations, Law and Democracy" www.corporatewatch.org/pages/dan_corp.html (Março).

BERDAN, Frances F. (1982) *The Aztecs of Central Mexico*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

BERLIN, Brent; KAY, Paul (1969) *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley, Cal.: University of California Press.

BICKERTON, Derek (1983) "Creole Languages" *Scientific American*, (Julho):116-122.

BIDNEY, David (1944) "On the Concept of Culture and Some Cultural Fallacies" *American Anthropologist* 46:30-44.

BIDNEY, David (1947) "Human Nature and the Cultural Process" *American Anthropologist* 49:375-99.

BLOCH, Maurice (1994) "Language, Anthropology, and Cognitive Science" in *Assessing Cultural Anthropology*, Robert Borofsky (ed), New York: McGraw-Hill.

BOAS, Franz (1908) *Anthropology*, New York: Columbia University Press.

BOAS, Franz (1940) *Race, Language and Culture*, New York: Macmillan.

BODLEY, John H. (1982[orig. 1975]) *Victims of Progress*, Palo Alto, Cal.: Mayfeld (2.ª ed).

BOHANNAN Paul; MIDDLETON, John (eds) (1968) *Kinship and Social Organization*, Garden City, N.Y.: Natural History Press.

BOROFSKY, Robert (1994) *Assessing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill.

BOYD, William C. (1950) *Genetics and the Races of Man*, Oxford: Blackwell.

BRAINARD, Margaret (1939) *The Hopi Indian Family: A Study of the Changes Represented in Its Present Structure and Functions*, Chicago, Ill.: University of Chicago Libraries.

BURCH, Ernest S. (1975) *Eskimo Kinsmen: Changing Family Relationships in Northwest Alaska*, St. Paul Minn.: West Publishing Co.

BURROW, John W. (1966) *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*, London: Cambridge University Press.

CACCONE, A.; POWELL, J. (1989) "DNA Divergence among Hominoids" *Evolution* 43:925-42.

CAFFREY, Margaret M. (1989) *Ruth Benedict: Stranger in This Land*, Austin, Tex.: University of Texas Press.

CALVERTON, V. F. (ed) (1931) *The Making of Man: An Outline of Anthropology*, New York: Modern Library.

CARNEIRO, Robert L. (1970) "A Theory of the Origin of the State" *Science* 69:733-738.

CASHDAN, Elizabeth (1989) "Hunters and Gatherers: Economic Behavior in Bands" in *Economic Anthropology*, Stuart Platter (ed), Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1989, pp. 23-24.

CHAGNON N. A.; IRONS, William (eds) (1979) *Evolutionary Biology and Human Social Behavior*, North Scituate, Mass.: Duxbury Press.

CHAMBERS, Robert (1983) *Rural Development: Putting the Last First*, New York: Longman.

CHOMSKY, Noam (1957) *Syntactic Structures*, Berlin: Mouton de Gruyter.

CLENDINNEN, Inga (1991) *Aztecs: An Interpretation*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

CLIFFORD, James (1988) *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

CLIFFORD, James; e GEORGE E. Marcus (eds) (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/London: University of California Press.

COLLIER, Jane; ROSALDO, Michelle Z.; YANAGISAKO, Sylvia (1982) “Is There a Family? New Anthropological Views” in *Rethinking The Family: Some Feminist Problems*, Barry Thorne e Marilyn Yalom (eds), New York: Longman.

CONNELLY, John C. (1979) “Hopi Social Organization” in *Handbook of North American Indians*, vol. 9 (Southwest), Alfonso Ortiz (ed), Washington, D.C.: Smithsonian Institution, pp. 539-53.

CONRAD, Geoffrey W.; DEMAREST, Arthur A. (1984) *Religion and Empire: The Dynamics of Aztecs and Inca Expansionism*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

COON, Carlton S. (1954) *The Story of Man*, New York: Knopf.

COON, Carlton S. (1964) *Caravan: The Story of the Middle East*, New York: Holt, Rinehart & Winston (ed. revista).

CORBALLIS, M. C. (1991) *The Lopsided Ape: Evolution of the Generative Mind*, New York: Oxford University Press.

COWGILL, George L. (1980) “Letter” *Science* 210:1305.

CUTILEIRO, José (1977) *Ricos e Pobres no Alentejo: Uma Sociedade Rural Portuguesa*, Lisboa: Sá da Costa (tradução da edição inglesa por J. L. Duarte Peixoto).

D’ANDRADE, Roy (1961) “Anthropological Studies of Dreams” in *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*, Frances Hsu (ed), Homewood, Ill.: Dorsey Press, pp. 296-332.

DARWIN, Charles (1859) *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or, the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London: John Murray.

DAVIS, Shelton H. (1982) *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

DAVIS, Susan S. (1987) *Patience and Power, Women's Lives in a Moroccan Village*, Rochester, VT: Shenkman Books.

DAWKINS, Richard (1976) *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.

DIAMOND, Stanley (1974) *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, New Brunswick, N.J.: Transaction Books.

DIAS, Jorge (1959) "O que se Entende por Antropologia Cultural" *Estudos Ultramarinos* 3:9-29.

DIAS, Jorge (1982) *Estudos de Antropologia*, vol. 1, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

DOLE, Gertrude E.; CARNEIRO, Robert L. (eds) (1960) *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, New York: Thomas Y. Crowell.

DOZIER, Edward P. (1966) *Hano: A Tewa Indian Community in Arizona*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

DUARTE, C.; MAURÍCIO, J.; PETIT, P. B.; SOUTO, P.; TRINKAUS, E.; VAN DER PLICHT, H.; ZILHÃO, J. (1999) "The Early Upper Paleolithic Human Skeleton from the Abrigo do Lagar Velho (Portugal) and Modern Human Emergence in Iberia" *Proceedings of the National Academy of Sciences* 96:7604-7609, Washington, DC.

DUBOIS, Cora A.(1944) *The People of Alor: A Social-Psychological Study of an East Indian Island*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

DUFFY, Kevin (1984) *The Children of the Forest*, London: Hale.

DUMONT, Louis (1966) *Homo Hierarchicus: Le Système des Castes et ses Implications*, Paris: Gallimard.

DURHAM, William H. (1991) *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.

EGGAN, Fred (ed) (1937) *Social Organization of North American Tribes: Essays in Social Organization, Law, and Religion Presented to Professor A. R. Radcliffe-Brown*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

ELKIN A. P. (1938) *The Australian Aborigines: How to Understand Them*, Sidney/London: Angus & Robertson.

ELLISON, Peter T. (1990) "Human Ovarian Function and Reproductive Ecology: New Hypotheses" *American Anthropologist* 92:933-52.

EMBER, Carol R.; EMBER, Melvin (1985) *Cultural Anthropology*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall (4.ª ed).

EMBER, CAROL R.; EMBER, Melvin (1996) *Cultural Anthropology*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall (8.ª ed).

EMBER, CAROL R.; EMBER, Melvin (1999) *Cultural Anthropology*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall (9.ª ed).

EMBER, Melvin (1978) "Size of Color Lexicon: Interaction of Cultural and Biological Factors" *American Anthropologist* 80:364-67.

EMBER, Melvin; EMBER, Carol; LEVINSON David (eds) (1998) *Portraits of Culture: Ethnographic Originals*, Upper Saddle River, N.J.: Prentice-Hall.

EPSTEIN, A. L. (1968) "Sanctions" in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sills (ed), New York: Macmillan, Vol. 14.

ERIKSEN, Thomas H. (1993) *Ethnicity and Nationalism*, London: Pluto Press.

ERIKSEN, Thomas H.; NIELSEN, Finn Sivert (2001) *A History of Anthropology*, London: Pluto Press.

EVANS-PRITCHARD E. E. (1940) *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford: Clarendon Press.

EVANS-PRITCHARD Edward E. (1962[orig. 1950]) "Social Anthropology: Past and Present" in *Essays in Social Anthropology*, London: Faber & Faber.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1950[orig. 1960]) *Essays in Social Anthropology*, London: Faber & Faber.

FORBES, Jack D. (1964) *The Indian in America's Past*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

FORD, Clellan S. (1937) "A Sample Comparative Analysis of Material Culture" in *Studies in the Science of Society*, George P. Murdock (ed), New Haven, Conn.: Yale University Press, pp. 223-46.

FORDE, C. Daryll (1950) *Habitat, Economy and Society*, New York: E. P. Dutton.

FORDE, C. Daryll (1958) "Spirits, Witches, and Sorcerers in the Supernatural Economy of the Yakö" *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 88(2):165-178.

FORDE, C. Daryll (1968) "Double Descent among the Yakö" in *Kinship and Social Organization*, Paul Bohannan e John Middleton (eds), Garden City, N.Y.: Natural History Press, pp. 179-91.

FORTES, Meyer; PRITCHARD-EVANS, E. E. (eds) (1940) *African Political Systems*, London: Oxford University Press.

FOX, Robin (1978) *The Tory Islanders: A People of the Celtic Fringe*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

FRANK, Andre Gunder (1967) *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*, New York: Monthly Review Press.

FRAZER, James G. (1931) "Magic and Religion" in *The Making of Man: An Outline of Anthropology*, V. F. Claverton (ed), Westport, Conn.: Greenwood, pp. 693-713.

FUREDI, Frank (1989) *The Mau Mau War in Perspective*, London: Currey.

GACS, Ute; KHAN, Aisha; MCINTYRE, Jerry; WEINBERG, Ruth (eds) (1989) *Women Anthropologists: Selected Biographies*, Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

GEERTZ, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books.

GEERTZ, Clifford (1985) "Waddling in" *Times Literary Supplement* 4288 (June):623-24.

GELL, Alfred (1988) "Technology and Magic" *Anthropology Today* 4(2):6-9.

GELL, Alfred (1998) *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press.

GIBBS, Jr., JAMES L. (1965) "The Kpelle of Liberia" in *Peoples of Africa*, James L. Gibbs, Jr. (ed), New York: Holt, Rinehart & Winston, pp. 197-240.

GLUCKMAN, Max (1975) *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, New York: Free Press.

GOLDSCHMIDT, Walter R. (1947) *As You Sow: Three Studies in the Consequences of Agrobusiness*, New York: Hartcourt, Brace & Company.

GOLDSCHMIDT, Walter R. (1979) *The Uses of Anthropology*, Washington, DC: Special Publication for the American Anthropological Association, nº 11.

GOODALL, Jane (2000) *Through a Window: Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe*, London: Phoenix.

GOODENOUGH, Ward H. (1964) *Explorations in Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill.

GOODENOUGH, Ward H. (1971) *Culture, Language, and Society*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.

GOODENOUGH, Ward H. (1990) "Evolution of the Human Capacity for Beliefs" *American Anthropologist* 92:599.

GOODMAN, M; TAGLE, D. A.; FITCH, D. H. A.; BAILEY, W.; CZELUSNIAK J.; KOOP, B. F.; BENSON, P.; SLIGHTOM, J. L. (1990) "Primate Evolution at the DNA Level and a Classification of Hominoids" *Journal of Molecular Evolution* 30:260-66.

GOODY, Jack (1983) *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

GORDON, R.; MEGGITT, Mervyn J. (1985) *Law and Order in the New Guinea Highlands*, Hanover, N.H.: University Press of New England.

GORDON, Robert (1981) "Interview for Coast Telecourses", Inc., Los Angeles, 4 de Dezembro.

GORDON, Robert (1990) "The Field Researcher as a Deviant: A Namibian Case Study" in *Truth Be in the Field: Social Science Research in Southern Africa*, Pierre Hugo (ed), Pretoria: University of South Africa.

GORER, Geoffrey (1943) "Themes in Japanese Culture" *Transactions of the New York Academy of Sciences* 5(5):106-124.

GORER, Geoffrey; RICKMAN, John (1949) *The People of Great Russia*, London: Cresset.

GOUGH, E. Kathleen (1952) "Changing Kinship Usages in the Setting of Political and Economic Change Among the Nayars of Malabar" *Journal of the Royal Anthropological Institute* 82: 5-87.

GOUGH, E. Kathleen (1955) *The Traditional Lineage and Kinship System of the Nayars*, Cambridge, UK: Cambridge University Library (documento não publicado).

GOUGH, Kathleen (1959) "The Nayars and the Definition of Marriage" *Journal of The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 89:23-34.

GOULD Stephen Jay (1977) *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History*, London: Penguin Books.

GOULD, Stephen Jay (1983) *Hen's Teeth and Horses'Toes*, New York: Norton.

GRABURN, Nelson, H. H. (1969) *Eskimos Without Igloos: Social and Economic Development in Sugluk*, Boston, Mass.: Little Brown.

GRAMBY, Richard (1977) "Deerskins and Hunting Territories: Competition for a Scarce Resource of the Northeastern Woodlands" *American Antiquity* 42:601-605.

GREEN, Edward C. (1987) "The Integration of Modern and Traditional Sectors in Swaziland" in *Anthropological Praxis: Translating Knowledge Into Action*, Robert M. Wulff e Shirley J. Fiske (eds), Boulder, Col.: Westview, pp. 87-97.

GREEN, Edward C. (1987) "The Planning of Health Education Strategies in Swaziland" in *Anthropological Praxis: Translating Knowledge Into Action*, Robert M. Wulff e Shirley J. Fiske (eds), Boulder, Col.: Westview, pp. 15-25.

GULLIVER, Philip. H. (1963) *Social Control in an African Society: A Study of the Arusha*, London: Routledge & Kegan Paul.

HADDON, Alfred C. (ed) (1901) *Report of the Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Straits*, vol. II, Physiology and Psychology, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

HAFKIN, Nancy; BAY, Edna (eds) (1976) *Women in Africa*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.

HAMMOND, Norman (1982) *Ancient Maya Civilization*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

HARRIS, Marvin (1964) *The Nature of Cultural Things*, New York: Random House.

HARRIS, Marvin (1968) *The Rise of the Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, New York: Thomas Y. Crowell.

HARRIS, Marvin (1980) *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*, New York: Harper & Row (3.ª ed).

HARRIS, Marvin (1983) *Cultural Anthropology*, New York: Harper & Row.

HARRIS, Marvin (1991) "Anthropology: Ships that Crash in the Night" in *Perspectives on Behavioral Science: The Colorado Lectures, Richard Jesson (ed)*, Boulder, Col.: Westview Press, pp. 70-114

HARRIS, Marvin (1993) *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*, New York: Harper Collins (6.ª ed).

HARRIS, Marvin (1995) *Cultural Anthropology*, New York: Longman (4.ª ed).

HARRIS, Marvin (1999) *Theories of Culture in Postmodern Times*, London/New York: Altamira Press.

HART, Teresa D.; HART, John A. (1986) "The Ecological Basis of Hunter-Gatherer Subsistence in African Rain Forests: The Mbuti of Eastern Zaire" *Human Ecology* 14:29-57.

HAVILAND, William A. (1973) "Farming, Seafaring, and Bilocal Residence on the Coast of Maine" *Man in the Northeast* 6:31-44.

HAVILAND, William A. (1975) "The Ancient Maya and the Evolution of Urban Society" in *University of Northern Colorado Museum of Anthropology Miscellaneous Series* 37, Norman, Okla.: University of Oklahoma Press.

HAVILAND, William A. (1993) *Cultural Anthropology*, New York: Holt, Rinehart & Winston (7.ª ed).

HAVILAND, William A. (1999) *Cultural Anthropology*, New York: Holt, Rinehart & Winston (9.ª ed).

HAVILAND, William A.; GORDON, R. J. (eds) (1996) *Talking About People*, Mountain View, Cal.: Mayfield.

HAVILAND, William A.; POWER, Marjory W. (1981) *The Original Vermonteers: Native Inhabitants, Past and Present*, Hanover, N. H.: University Press of New England.

HAZLEWOOD, Nick (2001[orig. 2000]) *Savage: Survival, Revenge and the Theory of Evolution*, London: Sceptre.

HEADLAND, T. N.; PIKE, K. L.; HARRIS, M. (eds) (1990) *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*, London: Sage.

HENRY, Jules (1965) *Culture against Man*, New York: Vintage Books.

HESIAO-TUNG, Fei (1929) *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*, London: Routledge (prefácio de Bronislaw Malinowski).

HESIAO-TUNG, Fei (1989) *Rural Development in China: Prospect and Retrospect*, Chicago Ill.: University of Chicago Press.

HOEBEL, E. Adamson (1956) “The Nature of Culture” in *Man, Culture, and Society*, Harry L. Shapiro (ed), New York: Oxford University Press, pp. 168-81.

HOMEWOOD, K. M.; RODGERS, W. A. (1991) *Maasailand Ecology: Pastoralist Development and Wildlife Conservation in Ngorongoro*, *Tanzania*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

HUGO, Pierre (1990) *Truth Be in the Field: Social Science Research in Southern Africa*, Pretoria: University of South Africa.

HYMES, Dell H. (1963) “Notes Toward a History of Linguistic Anthropology” *Anthropological Linguistics* 5(1):59-103.

INGOLD, Tim (ed) (1989) *Social anthropology is a Generalizing Science or it is Nothing*, Manchester: University of Manchester (Group for Debates in Anthropological Theory).

INGOLD, Tim (ed) (1994) *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, London: Routledge.

INGOLD, Tim (ed) (2002) *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, London: Routledge (2.ª edição).

INGOLD, Tim, (ed) (1996) *Key Debates in Anthropology*, London: Routledge.

IRELAND, Emilienne (1991) “Neither Warriors Nor Victims, The Wauja Peacefully Organize to Defend Their Land” *Cutural Survival Quarterly* 15(1):54-59.

JOHNSON, Dirk (1996) “Polygamists Emerge From Secrecy, Seeking Not Just Peace But Respect” in *Talking About People*, W. A. Haviland & R. J. Gordon (eds), Mountain View, Cal.: Mayfield (2.ª ed).

KARDINER, Abram (1939) *The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, Westport, Conn.: Greenwood Press.

KEESING, Roger M. (1981) *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, New York: Holt, Rinehart & Winston (2.ª ed).

KENDALL, Laurel (1990) “In the Company of Witches” *Natural History* 10:92-95.

KLEIN, Richard G. (1999) *The Human Career: Human Biological and Cultural Origins*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press (2.ª ed).

KLEIN, Richard G.; EDGAR, Blake (2002) *The Dawn of Human Culture*, New York: John Wiley & Sons.

KLUCKHOHN, Clyde (1944) “Navajo Withcraft” *Papers of the Peabody Museum of Americam Archaelogy and Ethnology* 22, No. 2.

KNAUFT, Bruce M. (1991) “Violence and Sociality in Human Evolution” *Current Anthropology* 32(4):391-409.

KOTTAK, Conrad P. (1991) *Anthropology: The Exploration of Human Diversity*, New York: McGraw-Hill (5.ª ed).

KROEBER, Alfred L. (1925) *Handbook of the Indians of California*, Washington, D.C.: Government Print Office (Bureau of American Ethnology Bulletin, No. 78).

KROEBER, Alfred L. (1952) *The Nature of Culture*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

KROEBER, Alfred L. (1953) *Anthropology Today: An Encyclopedic Survey*, Chicago Ill.: University of Chicago Press.

KROEBER, Alfred L.; KLUCKHOHN, Clyde (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

KUPER, Adam (1996) *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, London: Routledge (3.ª ed).

KUPER, Adam; Kuper, Jessica (eds) (1985) *The Social Science Encyclopedia*, New York: Routledge & Kegan Paul.

KUPER, Hilda (1965) "The Swazi of Swaziland" in *Peoples of Africa*, James L. Gibbs, Jr. (ed), New York: Holt, Rinehart & Winston, pp. 479-512.

LADERMAN, C. (1983) *Wives and Midwives: Childbirth and Nutrition in Rural Malaysia*, Berkeley, Cal.: University of California Press.

LAITMAN, Jeffrey (1984) "The anatomy of Human Speech" *Natural History*, pp. 20-27 (August).

LAPPE, Frances M.; COLLINS, Joseph; ROSSET, Peter (eds) (1998) *World Hunger: Twelve Myths*, Oakland, Cal.: Grove Press (2.ª ed).

LEACH, Edmund R. (1955) "Polyandry, Inheritance, and the Definition of Marriage" *Man*, 55:182-186.

LEACOCK, Eleanor (1954) "The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade", American Anthropological Association, *Memoir* 78: 1-59.

LEACOCK, Eleanor (1981) "Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution" in *Myths of Male dominance: Collected Articles on Women Cross Culturally*, Eleanor B. Leacock (ed), New York: Monthly Review Press, pp. 140-45.

LEACOCK, Eleanor (1981) *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross Culturally*, New York: Monthly Review Press.

LEE, Richard B. (1979) *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

LEE, Richard B. (1984) *The Dobe !Kung: Foragers in a Changing World*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

LEHMANN, Arthur C.; MAYERS, James E. (eds) (1985) *Magic, Witchcraft and Religion*, Palo Alto, Cal.: Mayfeld.

LESSER, Alexander (1933) *The Pawnee Ghost Dance Hand Game: A Study of Cultural*

Change, New York: Columbia University Press (Columbia University Contributions to Anthropology, vol. 15).

LÉVY-BRUHL, Lucien (1922) *La Mentalité Primitive*, Paris: Félix Alcan.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1949) *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris: PUF.

LIEBERMAN, Philip (1991) *Uniquely Human: The Evolution of Speech, Thought, and Selfless Behavior*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

LINTON, Ralph (1936) *The Study of Man: An Introduction*, New York: D. Appleton-Century.

LINTON, Ralph (1940) *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, New York: D. Appleton-Century.

LINTON, Ralph (1945) *The Cultural Background of Personality*, New York: Appleton-Century-Croft.

LINTON, Ralph (1955) *The Tree of Culture*, New York: Alfred A. Knopf.

LITTLE, Kenneth (1964) "The Role of Voluntary Associations in West African Urbanization" in *Africa: Social Problems of Change and Conflict*, Pierre van den Bergh (ed), San Francisco, Cal.: Chandler.

LOTHROP Samuel K. (1928) *The Indians of Tierra del Fuego*, New York: Museum of the American Indian, Heye foundation.

LOWIE, Robert H. (1934) *An Introduction to Cultural Anthropology*, London: G. Harrap.

LOWIE, Robert H. (1935) *The Crow Indians*, New York: Farrar & Rinehart.

LOWIE, Robert H. (1952) *Some Aspects of the Political Organization of American Aborigines*, London: Royal Anthropological Institute (Huxley Memorial Lecture, 1948).

LOWIE, Robert H. (1966[orig. 1917]) *Primitive Society*, New York: Basic Books (editado por Stanley Diamond).

MACCORMACK, Carol P. (1977) "Biological Events and Cultural Control" *Signs* 3:93-100.

MAGEO, Jeannette Marie (1992) "Male Transvestism and Cultural Change in Samoa" *American Ethnologist* 19(3):443-459.

MAINE, Henry S. (1861) *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, London: John Murray.

MAINE, Henry S. (1875) *Lectures on the Early History of Institutions*, London: John Murray.

MAINE, Henry S. (1883) *Dissertations on Early Law and Custom: Chiefly Selected from Lectures Delivered at Oxford*, London: John Murray.

MAIR, Lucy (1969) *Witchcraft*, New York: MacGraw-Hill.

MALINOWSKI Bronislaw (1922) *The Argonauts of the Western Pacific*, New York: Duton.

MALINOWSKI, Bronislaw (1926) *Myth in Primitive Psychology*, London: K. Paul, Trench, Trubner & Co.

MALINOWSKI, Bronislaw (1929) *The Sexual Life of Savages in North-western Melanesia*, London: G. Routledge and Sons.

MALINOWSKI, Bronislaw (1948) *Magic Science and Religion*, *and Other Essays,* Boston, Mass./Glencoe, Ill.: Beacon Press/Free Press (introdução de Robert Redfield).

MALINOWSKI, Bronislaw (1951[orig. 1926]) *Crime and Custom in Savage Society*, London: Routledge.

MALOBA, Wunyabari O. (1993) *Mau Mau and Kenya: An Analysis of a Peasant Revolt*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

MANDELBAUM, David G. (1968) "Anthropology: Cultural Anthropology" in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 1, pp. 313-19, David Sills (ed), New York: Macmillan.

MARCUS, George E.; FISHER Michael M. J. (eds) (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

MARETT, Robert R. (1909) *The Threshold of Religion*, London: Methuen.

MARETT, Robert R. (1927) *Man in the Making: An Introduction to Anthropology*, London: E. Benn.

MARKS, John (1991) "What's Old and New in Molecular Phylogenetics" *American Journal of Physical Anthropology* 85:207-19.

MARSHALL, Lorna (1976) *The !Kung of Nyae Nyae*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

MAYER, Philip (1950) *Gusii Bridewealth Law and Custom*, Cape Town/New York: Rhodes-Livingstone Institute/Oxford University Press.

MEAD, Margaret (1928) *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, New York: William Morrow, (prefácio de Franz Boas).

MEAD, Margaret (1930) *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education*, New York: William Morrow.

MEAD, Margaret (1935) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York: William Morrow.

MEAD, Margaret (1979) "Anthropological Contributions to National Policies During and Immediately After World War II" in *The Use of Anthropology*, Walter R. Goldschmidt (ed), Washington, D.C.: Special Publication of the American Anthropological Association, nº11, pp. 124-44.

MITCHELL, William E. (1973) "A New Weapon Stirs Up Old Ghosts" *Natural History Magazine* (December), pp. 77-84.

MITCHELL, William E. (1978) *Mishpokhe: A Study of New York City Jewish Family Clubs*, The Hague: Mouton.

MITCHELL, William E. (1978a) *The Bamboo Fire: An anthropologist in New Guinea*, New York: Norton.

MITCHELL, William E. (1988) "The Defeat of Hierarchy: Gambling as Exchange in a Sepik Society" *American Ethnologist* 15(4):638-657.

MONBIOT, George (2000) *Captive State: The Corporate Takeover 07 Britain*, London: Macmillan.

MORGAN, Lewis H. (1851) *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*, Rochester, N.Y.: Sage and Brothers.

MORGAN, Lewis H. (1871) *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Contributions to Knowledge, vol. XVII, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

MORGAN, Lewis H. (1962) *The League of Iroquois*, Secaucus, N.J.: Citadel Press (introdução de William N. Fenton).

MORGAN, Lewis H. (1963[orig. 1877]) *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*, New York: World Publishing Company (ed. por Eleanor B. Leacock).

MOWAT, Farley (1989) *People of the Deer*, London: Souvenir.

MURDOCK, George P. (1932) "The Science of Culture" *American Anthropologist* 34:200-215.

MURDOCK, George P. (1960) "Cognatic Forms of Social Organization" in *Social Structure in Southeast Asia*, G. P. Murdock (ed), Chicago, Ill.: Quadrangle Books.

MURDOCK, George P. (1967) *Ethnographic Atlas*, Pittsburgh, Penn: University of Pittsburgh Press.

MURPHY, Martin F.; MARGOLIS, Maxine L. (eds) (1995) *Science, Materialism, and the Study of Culture*, Gainesville, Flo.: University Press of Florida.

MURPHY, Robert F. (1978) *Headhunter's Heritage: Social and Economic Change Among the Mundurucu Indians*, New York: Octagon.

MURPHY, Robert F.; MURPHY, Yolanda (1985[orig. 1974]) *Women of the Forest*, New York: Columbia University Press (2.ª ed).

NADER, Laura (2002) *The life of the Law: Anthropological Projects*, Berkeley, Cal.: University of California Press.

NADER, Laura (ed) (1969]) *Law in Culture and Society*, Chicago, Ill.: Aldine.

NADER, Laura (ed) (1980) *No Access to Law: Alternatives to the American Judicial System*, New York: Academic Press.

NADER, Laura (ed) (1996) *Essays in Controlling Processes*, Berkeley, Cal.: Kroeber Anthropological Society.

NEWMAN, Philip L. (1965) *Knowing the Gururumba*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

O'HANLON, Michael (1993) *Paradise: Portraying the New Guinea Highlands*, London: British Museum Press.

OBOLER, Regina S. (1980) "Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage among the Nandi of Kenya" *Ethnology* 19(1):69-88.

OBOLER, Regina S. (1985) *Women, Power, and Economic Change: The Nandi of Kenya*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.

OFFIONG, Daniel (1985) "Witchcraft Among the Ibibio of Nigeria" in *Magic, Witchcraft and Religion*, Arthur C. Lehmann e James E. Mayers (eds), Palo Alto, Cal.: Mayfeld, pp. 152-65.

OKONJO, Kamene (1976) "The Dual-Sex Political System in Operation: Igbo Women and Community Politics in Midwestern Nigeria" in *Women in Africa*, Nancy Hafkin e Edna Bay (eds), Stanford, Cal.: Stanford University Press, pp. 45-58.

ORTIZ, Alfonso (1969) *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

ORTIZ, Alfonso (ed) (1979) *Handbook of North American Indians*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

PARADES, J. Anthony; PURDUM, Elizabeth D. (1990) "Bye Bye, Ted..." *Anthropology Today* 6(2):9-11.

PELTO, Perti J. (1973) *The Snowmobile Revolution: Technology and Social Change in the Arctic*, Menlo Park, Cal.: Cummings.

PIDDINGTON, Ralph (1957) *An Introduction to Social Anthropology*, vol. 2, Edinburgh: Oliver & Boyd.

PIKE, Kenneth L. (1954) *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Glendale Cal.: Summer Institute of Linguistics, 1.º Vol. (2.º vol. 1955, 3.º vol. 1960).

PILBEAM, David (1986) "Human Origins", Bloomington, Ind.: Indiana University (David Skamp Distinguished Lecture in Anthropology).

PINKER, Steven (1994) *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind*, London: Penguin.

PITT, David (1977) "Comment" *Current Anthropology* 18:628.

PLATTER, Stuart (ed) (1989) *Economic Anthropology*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.

POSPISIL, Leopold (1963) *The Kapauku Papuans of West New Guinea*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

POSPISIL, Leopold (1971) *Anthropology of Law: A Comparative Theory*, New York: Harper & Row.

POTKANSKI, Tomasz (1994) *Property Concepts, Herding Patterns and Management of Natural Resources among the Ngorongoro and Salei Maasai of Tanzania*, London: IIED.

PRATAS, Fernanda (2004) *O Sistema Pronominal do Caboverdiano: Questões de Gramática*, Lisboa: Edições Colibri.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1952) *Structure and Function in Primitive Society*, New York: Free Press.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1931) "Social Organization of Australian Tribes" *Oceania Monograph*, No. 1, Melbourne: Macmillan.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1937) "*Review of* Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View, by Gregory Bateson" *American Journal of Sociology* 43:172-74.

RAPPAPORT, Roy A. (1984[orig. 1968]) *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People* New Haven, Conn.: Yale University Press (2.ª ed).

RAPPAPORT, Roy A. (1994) "Humanity's Evolution and Anthropology's Future" in *Assessing Cultural Anthropology*, Robert Borofsky (ed), New York: McGraw-Hill, pp. 153-67.

REINA, Ruben E. (1960) *Chinautla, a Guatemalan Indian Community: A Study in the Relationship of Community Culture and National Change*, New Orleans, Lou.: Tulane University.

REINA, Ruben E. (1966) *The Law of the Saints*, Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.

REYNA, S. P. (1994) "Literary Anthropology and the Case against Science" *Man* 29(3):555-581.

RIVIÈRE, Peter G. (1969) *Marriage among the Trio: A Principle of Social Organisation*, Oxford: Clarendon Press.

RIVIÈRE, Peter G. (1972) *The Forgotten Frontier: Ranchers of North Brazil*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

RIVIÈRE, Peter G. (1985) "Unscrambling Parenthood: The Warnock Report" *Anthropology Today* 1(4)2-7.

ROSCOE, Will (2000) *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, New York: St. Martin's Press.

SAGAN, Carl (1996) *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark*, New York: Ballantine Books.

SAHLINS, Marshall D. (1961) "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion" *American Anthropologist* 63:322-343.

SALZMAN, Philip C. (1967) "Political Organization among Nomadic Peoples" *Proceedings of the American Philosophical Society* 111:115-131.

SANDAY, Peggy R. (1981) *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

SANGREE, Walter H. (1959) *Structural Continuity and Change in a Bantu Tribe: The Nature and Development of Contemporary Tiriki Social Organization*, PhD Dissertation, University of Chicago.

SANGREE, Walter H. (1965) "The Bantu Tiriki of Western Kenya" in *Peoples of Africa*, James Gibbs, Jr. (ed), New York: Holt, Rinehart & Winston, pp. 69-72.

SAPIR, Edward (1921) *Language: An Introduction to the Study of Speech*, New York: Harcourt, Brace.

SAPIR, Edward (1931) "Conceptual Categories in Primitive Languages" *Science* 74:758.

SAPIR, Edward (1949) *Selected Writings in Language, Culture and personality*, Berkeley, Cal.: University of California Press (editado por David G. Mandelbaum).

SARGENT, Carolyn; HARRIS, Michael (1992) "Gender, Ideology, Child Rearing, and Child Health in Jamaica" *American Ethnologist* 19(3):523-537.

SCAGLION, Richard (1998) "Abelam: Giant Yams and Cycles of Sex, Warfare and Ritual" in *Portraits of Culture: Ethnographic Originals*, Melvin Ember, Carol Ember e David Levinson (eds), Upper Saddle River, N.J.: Prentice-Hall.

SCHLEGEL, Alice (1977) "Male and Female in Hopi Thought and Action" in *Sexual Stratification*, Alice Schlegel (ed), New York: Columbia University Press, pp. 245-69.

SCHURTZ, Heinrich (1902) *Altersklassen und Männerbunde: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin: Reimer.

SHOSTAK, Marjorie (1981) *Nisa, The Life and Words of a !Kung Woman*, London: Allen Lane.

SIBLEY, Charles; COMSTOCK A. John; ALQUIST, Jon E. (1990) "DNA Hybridization Evidence of Hominoid Phylogeny: A Reanalysis of the Data" *Journal of Molecular Evolution* 30:202-36.

SMALL, Albion W. (1905) *General Sociology: An Exposition of the Main Development in Sociological Theory from Spencer to Ratzenhofer*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

SPEAR, Thomas; WALLER, Richard D. (eds) (1993) *Being Maasai: Ethnicity and Identity in East Africa*, London: Currey.

SPERBER, Dan (1985) *On Anthropological Knowledge*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

SPUHLER, James N. (1979) "Continuities and Discontinuities in Anthropoid-Hominid Behavioral Evolution: Bipedal Locomotion and Sexual Reception" in *Evolutionary Biology and Human Social Behavior*, N. A. Chagnon e William Irons (eds), North Scituate, Mass.: Duxbury Press, pp. 454-61.

STACEY, Judith (1990) *Brave New Families*, New York: Basic Books.

STEWARD, Julian H. (1956) *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology*, Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

STEWARD, Julian H. (1972) *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

STEWARD, Julian H., (1941) "Culture Element Distributions: The Nevada Shoshone" *Anthropological Records*, vol. 4, nº2, pp. 209-359.

STOCKING, George W., Jr. (1968) *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, New York: The Free Press.

STOCKING, George W., Jr. (1987) *Victorian Anthropology*, New York: The Free Press.

STOCKING, George W., Jr. (ed) (1974) *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

STOLER, Mark (1982) "To Tell the Truth" *Vermont Visions* 82(3):3.

THORNE, Barry; YALOM, Marilyn (eds) (1982) *Rethinking The Family: Some Feminist Problems*, New York: Longman.

TITIEV, Mischa (1972) *The Hopi Indians of Old Oraibi: Change and Continuity*, Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.

TRIGGER, Bruce (1978) "Iroquois Matriliny" *Pennsylvania Archeologist* 48:55-65.

TURNBULL, Colin M. (1961) *The Forest People*, New York: Simon & Schuster.

TURNBULL, Colin M. (1983) *Mbuti Pygmies: Change and Adaptation*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

TURNER, Terry (1991) "Major Shift in Brazilian Yanömami Policy" *Anthropology Newsletter* 32, nº 5.

TYLER, Stephen (1987) *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press.

TYLOR, Edward Burnett (1871) *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*, London: Murray.

VAN ALLEN, Judith (1979) "Sitting on a Man: Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women" in *Women in Society*, Sharon Tiffany (ed), St. Alban, Verm.: Eden Press, pp. 163-87.

VAN DEN BERGH, Pierre (1964) *Africa: Social Problems of Change and Conflict*, San Francisco, Cal.: Chandler.

VAN GENNEP, Arnold (1960[orig. 1909]) *The Rites of Passage*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press (edição original em francês).

VOGT, Evon Z. (1970) *The Zinacantecos of Mexico: A Modern Maya Way of Life*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

WALLACE, Anthony F. C. (1966) *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House.

WALLACE, Anthony F. C. (1970[orig. 1961]) *Culture and Personality*, New York, Random House (2.ª ed).

WALLACE, Anthony F. C. (1965) "The Problem of Psychological Validity of Componential Analysis" *American Anthropologist* 67(2):229-48.

WALLACE, Ernest; HOEBEL, E. Adamson (1952) *The Comanches*, Norman, Okla.: University of Oklahoma Press.

WALLERSTEIN, Immanuel (1974) *The Modern World-System*, New York: Academic Press.

WARD, Lester F. (1907) *Pure Sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society*, New York: Macmillan.

WARNER, W. Loyd; LUNT, Paul S. (1942) *The Status System of a Modern Community*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

WEBSTER, Hutton (1908) *Primitive Secret Societies: A Study in Early Politics and Religion*, New York.

WEINER, Annette B. (1988) *The Trobriand of Papua New Guinea*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

WEISS, Gerald (1973) "A Scientific Concept of Culture" *American Anthropologist* 75(5):1376-1413.

WERNER, Oswald (1973) "Structural Anthropology" in *Main Currents in Anthropology*, R. Naroll e F. Naroll (eds), New York: Appleton-Century-Crofts.

WESTERMARCK, Edward (1894[orig. 1891]) *The History of Human Marriage*, New York: Macmillan.

WHELEHAN, Patricia (1985) "Review of Incest, a Biosocial View" *American Anthropologist* 87:678.

WHITE, Leonard D. (1930) *The New Social Science*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

WHITE, Leslie A. (1949) *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, New York: Ferrar, Strauss & Cudahy.

WHITING, John; CHILD, Irvin L. (1953) *Child Training and Personality: A Cross-Cultural Study*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

WILLIAMS, Dee M. (1997) "Patchwork, Pastoralists, and Perception: Dune Sand as a Valued Resource among Herders of Inner Mongolia" *Human Ecology* 25(2):297-318.

WILSON, Edward O. (1975) *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

WISSLER, Clark (1916) "Psychological and Historical Interpretations of Culture" *Science* 43:193-201.

WOLF, Margery (1972) *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.

WOLFE, Alvin W. (1977) "The Supranational Organization of Production: An Evolutionary Perspective" *Current Anthropology* 18:615-635.

WORSLEY, Peter (1957) *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*, London: MacGibbon & Kee.

WULFF, M.; FISKE, Shirley J. (eds) (1987) *Anthropological Praxis: Translating Knowledge into Action*, Boulder, Col.: Westview.